mircea
eliade

PSIHOLOGIA MEDITAȚIEI INDIENE

Labirint

1

Mircea Eliade

Psihologia Meditaţiei Indiene

– Studii despre Yoga –

Text îngrijit de
Constantin POPESCU-CADEM
Cuvânt introductiv de Charles LONG
şi Epilog de Ioan P. CULIANU

Editura «Jurnalul literar», 1992

SERIA «LABIRINT» Nr. 1
Supliment al săptămânalului
«JURNALUL LITERAR»

Coperta I: Mircea Eliade în interpretarea plastică a lui Ion VI, Al).

Ilustraţiile interioare şi coperta a 4-a: reproduse după vol. “Miti indiani” di Angelo Morretta, Longanesi, Milano,] 1989, cu aprobarea autorului, căruia îi mulţumim şi pe această cale.
Ed. Jurnalul Literar

Redactor de carte: Dimitrie STAMATIADI
Prezentare grafică şi copertă: Ion PODOCEA

Corectură [V1.0]: august 2018

CUPRINSUL

O PRIMĂ CONDIŢIE A CUNOAŞTERII 6
PRECIZĂRI EDITORIALE 16

PSIHOLOGIA MEDITAŢIEI INDIENE 24
MIRCEA ELIADE – Curriculum vitae 25
Capitolul I – Preliminarii 28
Capitolul II – Ascetism şi Yoga în literatura Brahmană 69
Capitolul III – Contemplaţie şi asceză în Buddhism 107
Capitolul IV – Samkhya şi Yoga în epică 140
Capitolul V – Samkhya şi Yoga 205
2. Primele principii. 224
3. Sufletul, durerea existenţei şi mântuirea 248
4. Evoluţia naturii şi constituirea organismului psihic-mental 267
5. Logica 285
Capitolul VI – Psihologia yoga 303

1. Structura vieţii sufleteşti normale 306
2. Tehnica yoginică..... 332
3. Morfologia meditaţiei 361
Capitolul VII – Concluzii 380

APENDICE..... 392
I. Autorii greco-latini despre ascetismul indian..... 392
II. Autorii orientali despre mistica şi asceza indiană..... 397
III. Despre Kanphata yogi, Aghori şi Agrorapanthi 418
MIRCEA ELIADE ŞI ŢESTOASA CHIOARA..... 424
MIRCEA ELIADE ŞI TEZA DE DOCTORAT 435

O PRIMĂ CONDIŢIE A CUNOAŞTERII

Ne spunea că numele său, «Eliade», venea din grecescul *Helios*, adică Soare, iar Mircea din rădăcina slavă *mir*, însemnând pace, dar şi *lume* şi Cosmos. Numele său a fost totuna cu destinul său.

De timpuriu a fost stăpânit de dorinţa de-a cunoaşte înţelesul lumii – cum a luat fiinţă universul, cum s-a instalat ordinea în univers, cum s-a integrat şi cum a participat specia umană la această ordine a universului.

Din cauza scopului pe care şi l-a propus, viaţa lui personală şi intelectuală nu a fost uşoară. Din propria sa opţiune a părăsit România natală, în tinereţe, pentru a studia filosofia şi religia indiană în India, sub îndrumarea ma-

relui filosof indian Surendranath Dasgupta. Plecarea lui spre o altă cultură şi religie nu a fost o căutare de salvare în exotic, ci un refugiu care să-i permită o reîntoarcere şi o reorientare nouă şi diferită în cadrul culturii locului său de naştere, cu un respect şi mai adânc şi o iubire mai profundă faţă de semnificaţia ei specifică şi concretă în timp şi spaţiu. A doua plecare, din 1942 până la moartea sa, a fost determinată de «teroarea istoriei». Prins, aşa cum am fost toţi, în mare parte din acest secol, de războaie şi zvonuri de războaie, deportări colective şi masacre, bombe atomice strecurate în retorica jocului forţelor oarbe economice, politice şi sociale, a fost destinul său să trăiască o mare parte a vieţii în locuri străine şi noi – izolat de ţara sa, mereu pe drum – Londra, Lisabona, Paris, Chicago.

Dar în timpul acestor mişcări în timp

şi spaţiu, a realizat atât de multe – marile sale lucrări despre Yoga şi şamanism, introducerea sa tematică la studiul religiilor pe modele de religie comparată şi *Mitul Eternei Reîntoarceri*. Articolele sale erudite, romanele, nuvelele, au fost toate scrise în mişcare şi în ritmurile acestei mişcări în lume. Deplasarea sa în lume era în sine un mod de a identifica ordinea cosmică a universului, de a face cunoscută atitudinea distinctivă a lui *homo religiosus* ca pe un principiu ordonator al umanului. *Homo religiosus* defineşte atât poziţia existenţială a omenescului cât şi setea de sacru ca principiu al ordinii şi al fiinţei.

El a descris această mişcare, în spaţiu şi în gândire ca pe un labirint – o confuzie evocând mereu o serie de iniţieri, de renaşteri care deschid posibilităţi noi şi începuturi proaspete. Deşi ştia,

probabil, mai mult decât oricine despre diversele atitudini religioase adoptate de umanitate, nu a cedat niciodată ispitelor cercetării primitivismului sau a exotismului în sine. Şi niciodată nu a practicat superioritatea de tip imperialist a cunoaşterii, atât de caracteristică multor savanţi din Occident care au acces la alte culturi.

Erudiţia sa este dintre cele mai riguroase; era obsedat de rigoare! Dar exista şi Eliade hermeneutul, care era dispus să lase cunoaşterea lui «Altceva» să-l schimbe şi să ne schimbe. El ne-a prevenit că gândirea occidentală este *„pe cale de a se provincializa periculos... izolându-se în propriile tradiţii şi ignorând, de pildă, problemele mele şi soluţiile gândirii orientale, sau refuzând cu încăpăţânare să recunoască «situaţii» în afară de cele ale civilizaţiilor istorice, în ciuda experienţei omului primitiv sau a*

omului ca membru al societăţilor tradiţionale”.

Metoda hermeneutică nu a fost însă, pentru el, un simplu procedeu savant – a fost, în aceeaşi măsură, *stilul* lui de viaţă. Cu studenţii săi era bun, blând, înţelegător, mereu preocupat de ei. Nu se sfia să pună întrebări, nu numai în legătură cu fapte dar şi cu atitudini, oricui, studenţilor, colegilor, adolescenţilor şi, în special, oamenilor tineri, căci simţea că sensibilitatea lor ar putea exprima un sentiment proaspăt şi nou al lumii. La urma urmelor, Eliade, marele învăţat, e cel care, venind pentru prima oară la această cunoscută universitate, era atât de ingenuu natural încât a mărturisit ca a fost impresionat la început de veveriţele pe jumătate domesticite care trăiau în campusul nostru; erau pentru el un *memento* al unei anumite atitudini pe care o avuse-

seră cândva oamenii şi animalele în ordinea cosmică.

Această atitudine tandră era o pregătire sau o primă condiţie a cunoaşterii. Nu e de mirare că îl admira pe Goethe şi pe Nicolaus Cusanus (cu a sa *De docta ignorantia* în special). Învăţatul este cel care e conştient de propria sa ignoranţă. În cazul lui Mircea Eliade, istoricul religiilor, conştient de ceea ce s-a uitat şi astfel o parte din sarcina ta este aceea de a găsi tehnici riguroase ale rememorării.

S-a comentat şi s-a discutat mult despre dimensiunea anistorică a operei lui Eliade. Atât de mult încât ai sentimentul că a ignorat modurile obişnuite, lumeşti, de existenţă umană. Dar nu este aşa! A fost un intelectual implicat în viaţa românească, iar la Paris a frecventat pe unii dintre cei mai radicali gânditori şi artişti. Ceea ce se pierde

din vedere este preocuparea lui pentru libertatea şi creativitatea umană şi sentimentul său că astfel de moduri de existenţă nu pot fi întotdeauna cuprinse în ordinea dată de societatea modernă sau de statul modern; din acest punct de vedere, toate inovaţiile mitice, de la primitivi la Zen, au fost inspirate de o imaginaţie mitică care a căutat o afirmare mai adâncă şi mai categorică a modului de existenţă omenesc. Totul depinde de ce se înţelege prin libertate şi cum se defineşte condiţia umană. El a vrut sa înţelegem că sunt şi alte întrebări, nuanţe şi decizii legate de problemele fundamentale ale existenţei noastre. Iar aceste întrebări, nuanţe şi decizii nu sunt prezente doar în marile sisteme ale gândirii chineze sau indiene, dar şi în societăţile primitive şi în propriile noastre tradiţii sau chiar, azi, în experienţele şi expresiile prietenilor,

vecinilor şi compatrioţilor noştri. Discernământul şi descifrarea mereu vie a existenţei umane, seriozitatea în legătură cu modul de a privi materia umană sunt acelea ce l-au făcut să se îndoiască de soluţiile facile ale făuritorilor lumeşti ai istoriei.

Mircea Eliade. Numele său a fost totuna cu destinul său.

Speranţa şi viziunea sa au fost ca, prin lumina cunoaşterii, să recâştigăm istoria spirituală a speciei, să ajungem să înţelegem modul de a fi al omului ca *homo religiosus*. De data aceasta, într-o modalitate nouă, înăuntrul timpului nostru şi totuşi în afara lui, astfel încât totalitatea speciei noastre să permită o nouă naştere a libertăţii şi a păcii.

Aceasta este moştenirea pe care ne-a lăsat-o. Vom medita asupra vieţii şi operei sale în anii care vor urma. A fost un mare învăţat, un soţ, prieten, profe-

sor şi coleg iubit – un înţelept. Îi vom simţi dureros lipsa.

O mare lumină a părăsit lumea![1]

---

[1] Am încercat să redau ceva din modestia şi din stilul lui Mircea Eliade în forma şi conţinutul acestui «omagiu». Am construit discursul pe câteva din înţelesurile care i-au fost dragi. Mai întâi de toate, iubirea lui pentru culturile arhaice; expresia *«O mare lumină a părăsit această lume»* aparţine pigmeilor din pădurea Ituri şi este rostită ori de câte ori moare un animal mare, elefant sau girafă.

Cealaltă temă arhaică vine de la aborigenii australieni care, în umbletul lor prin natură definesc un cosmos fiindcă poartă cu ei toiagul sacru, *axis mundi*. Pentru Eliade centrul era *homo religiosus*. Datorită acestui centru el a fost capabil să treacă prin mai multe iniţieri care i-au permis să se orienteze creator în diferitele lumi în care a trăit.

Mircea nu mai e cu noi, dar cei care îl cunoşteau şi-l închipuie undeva lângă Rishikesh, pregătindu-se pentru o altă iniţiere. Trăieşte printre noi în toate mediile culturale unde miticul dă un sens fundamental condiţiei umane.

Charles LONG

20 aprilie 1980, Chicago

(Versiune rom. de Catrinel Pleşu)

O altă temă este cea a plecării de acasă ptr. a găsi comoara ascunsă acasă. Iniţial în India, apoi pretutindeni, dar întotdeauna a existat sentimentul că o comoară se află în ţinutul de obârşie. Întâi România, iar apoi destinul patriei ca libertate absolută.

Mai pot fi găsite, şi alte teme în «omagiu», care vor fi recunoscute de istoricii religiilor; las în seama lor aceasta sarcină.

PRECIZĂRI EDITORIALE

Textul pe care-l tipărim acum nu reprezintă o lucrare scrisă pentru a fi publicată ca atare de Mircea Eliade. El este o formă abreviată a primei versiuni, redactată în limba engleză, dintr-o monografie despre Yoga, concepută şi realizată în chiar anii când tânărul cercetător român studia în India. Destinaţia lui a fost aceea de a servi drept teza de doctorat la Universitatea din Bucureşti.

Descoperită prin anii ’70, pe când efectuam investigaţii în fondul documentar al respectivei instituţii de învăţământ, *teza de doctorat* a fost publicată de către noi, cu asentimentul autorului, în foiletonul *Revistei de istorie şi teorie literară*, între anii 1983 (Nr. 1, ia-

nuarie-martie) şi 1985 (Nr. 2, aprilie-iunie). 15 exemplare din aceste fascicole, au fost legate în volume cu caracter bibliofil la începutul anului 1986 şi destinate marilor biblioteci din ţară şi autorului. Spre regretul nostru, Mircea Eliade nu a mai putut să vadă, strâns între coperţi de carte, acest text care vine să completeze masiva bibliografie a operei sale.

Cine străbate textul *Tezei de doctorat* a lui Mircea Eliade, are în mod firesc sentimentul că se găseşte în faţa unei lucrări de certă valoare, ce constituie, fără îndoială, un moment de seamă în definirea mai exactă a formării personalităţii savantului, român. Ea reprezintă, de fapt, prima sinteză ştiinţifică de largi dimensiuni, prin care Mircea Eliade abordează în cariera sa domeniul complex al cercetării comparate a istoriei religiilor şi, în acelaşi timp,

marchează cea dintâi confirmare oficială a rezultatelor unor intense investigaţii documentare, întreprinse de fecundul romancier şi eseist în perioada studiilor sale în India.

Referirile epistolare din epocă, precum şi diversele mărturisiri ulterioare – fără a mai lua în consideraţie demersurile memorialistice ale reputatului autor al romanii lui Maitreyi – lasă să se înţeleagă că teza de doctorat închide o etapă în destinul tânărului Mircea Eliade. În realitate însă, privind în perspectiva întregii sale creaţii ştiinţifice, s-ar putea spune ca acest text deschide o cale, inaugurează o serie. El oferă astfel celui interesat forma primară, faza incipientă a elaborării unei monumentale opere.

Publicând, în 1936, Yoga, *«essai sur les origines de la mystique indienne»*, Mircea Eliade arăta, în Avant-propos,

că *«cet essai, écrit en anglais en 1931, a été amplifié et traduit en roumain par l'auteur, en 1932. Le texte français a été rédige d'après la version roumaine par M. S. Rivain»*.[2] Avem acum sub ochi redactarea românească, sau cel puţin o parte din ea, de la care, prin succesive reveniri şi reelaborări, savantul a ajuns, după aproape trei decenii la realizarea cunoscutului *tratat* de circulaţie mondială. Pe baza ei putem constata de asemenea că *teza de doctorat* se diferenţiază simţitor, nu numai ca structură, dar şi ca modalitate de abordare a problemelor dezbătute şi analizate, de monografia tipărită în 1936. Contrar, deci, afirmaţiilor autorului ei, *teza de*

---

[2] În notaţiile succinte din *Şantier* (Ed. Cugetarea, 1935) găsim, de altfel, informaţii diverse asupra mersului acestei prime redactări.

doctorat, intitulată *Psihologia meditaţiei indiene – studii despre Yoga»* –, alcătuieşte un text independent, ce poate fi consultat cu atare şi apreciat cu meritele şi scăderile lui, inerente perioadei în care a fost scris Stilul său strict ştiinţific, cu o expunere amănunţită, aproape didactică, a bibliografiei critice, scrupulozitatea metodică încorsetând orice tentaţie spre divagare, reducând supoziţiile atât de dragi tânărului eseist doar la consemnarea opiniilor acreditate în studiile orientalistice ale vremii, ne fac sesizabilă încă de pe atunci rigoarea erudită a autorului.

Teza de doctorat cuprinzând 216 file dactilografiate, structurată în 7 capitole şi un *apendice* (conform *Tablei de materii)*, a fost susţinută de Mircea Eliade, în 1932, la Facultatea de filosofie a Universităţii din Bucureşti. Textul acesta numerotat este precedat de un

succint *Curriculum vitae*.

Transliterarea textului s-a făcut în conformitate cu normele ortografice în vigoare. Punctuaţia a fost şi ea actualizată tacit. Am respectat totodată unele particularităţi morfologice, specifice scriiturii autorului (mai degrabă ale epocii); astfel, am conservat diftongul *ei*, la genitiv-dativul singular al substantivelor feminine articulate enclitic (ex. Pregătirii, metafizicii etc.), precum şi forma *sunt* a prezentului indicativ, la persoanele I singular şi a III-a plural de la verbul a fi.

În general, se poate vorbi, la Mircea Eliade, de un acut simţ de perspectivă al evoluţiei limbii literare.

Teza da doctorat are avantajul, şi meritul totodată, pentru noi cel puţin, de a fi scrisă în limba română, limba maternă a lui Mircea Eliade. Acest lucru ne face să trecem cu vederea peste fap-

tul că, în mod firesc, sub raportul cercetării, pe alocuri textul datează. Pentru completarea şi corectarea informaţiei ştiinţifice îl trimitem pe cititor la capitolele rezervate miturilor indiene în ultima sinteză reprezentativă a lui Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase* (Bucureşti, Editura Ştiinţifică, vol. I-III, 1981–1988).

Nu putem încheia aceste rânduri explicative fără a aduce mulţumirile noastre doamnei Sanda Trocmaer, şeful serviciului de arhivă al Universităţii din Bucureşti, care răspunzând solicitărilor noastre a înlesnit publicarea *tezei de doctorat* a lui Mircea Elinele atât în revistă cât şi în volum.

Constantin POPESCU-CADEM

PSIHOLOGIA MEDITAŢIEI INDIENE

MIRCEA ELIADE – Curriculum vitae

Născut la 9 martie 1907 Bucureşti.[1]

Absolvă liceul în 1925, curs real şi modern.

Licenţiat[2] *în filosofie în toamna 1928,*

---

[1] Adevărata dată a naşterii este *28 februarie 1907*, conform actului de naştere cu numărul *1596* din 1 martie 1907. Chiar după stil vechi nu putea fi 9 martie, *(n. ed.)*.

[2] Rezultatul examenelor susţinute de Mircea Eliade, aşa cum apar ele consemnate în scriptele Facultăţii de filosofie din Bucureşti, pe anii 1926–1928 este remarcabil. Eliade obţine *bile albe* la toate cele 11 obiecte de studiu: logică, psihologie, enciclopedia filosofiei, istoria filosofiei, sociologie, estetică, etică, pedagogie teoretică, pedagogie practică, istoria artelor şi arheologie. *(n. ed.)*.

cu o teză despre Filosofia Renaşterii[3]*. În primăvara 1928 lucrează la Roma cu prof. Giovanni Gentile (Istoria creştinismului în primele patru secole).*

În toamna 1928 pleacă în India, înscriindu-se pentru doctorat la Universitatea din Calcutta, Departament Of Letters, secţia Filosofie orientală.

Lucrează cu prof. S. N. Dasgupta până în toamna 1930, pregătind o teză de doctorat asupra meditaţiei Yoga şi un lexic tehnic al filosofiei indiene. În septembrie 1930 pleacă pentru şase luni în Himalaya, pentru a culege informaţii asupra tehnicii meditaţiei.

La întoarcere rămâne la Benares, lucrând la Sanskrit College.

---

[3] Titlul exact al tezei este *Contribuţii la filosofia Renaşterii*. A fost publicată în primul număr al Colecţiei «Capricorn", în 1985. (n. ed.).

În vara 1930 ţine primul curs de istoria comparată a religiilor la Universitatea din Vishvabhárati (Shantiniketan). Face comunicări la Congresul orientaliştilor din Lahore (decembrie 1930). E ales membru activ în Asiatic Society of Bengal. Colaborează la «Ricerche Religiose» (Roma), «Revista de Filosofie» şi «India Historical Quarterly» (Calcutta).

Lucrarea de faţă cuprinde versiunea românească a părţii I dintr-o monografie asupra contemplaţiei indiene, redactată în limba engleză la seminarul de filosofie orientală de sub conducerea profesorului SURENDRANATH DASGUPTA de la Universitatea din Calcutta.

Capitolul I – Preliminarii

1. Generalităţi asupra Yogei. 2. Psihologia ritualului. 3. Originile Yogei. 4. Rit şi ritual. 5. Cultul vedic.

1. Obiectul acestui studiu e interpretarea istorică religioasă şi discutarea filosofică a unui larg număr de fapte, cunoscute în India sub termenul generic de *Yoga*. Înţelegem prin «fapt» orice manifestare concretă a unei experienţe, fie ea individuală sau colectivă, precum şi orice opinie sau judecată, fie ea fantastică sau reală, formulată asupra acestor experienţe. Un eveniment: istoric, un mit, o filosofie sau o practică – în alte cuvinte orice specie de evenimente şi documente – sunt fapte. Prin expresia «interpretare istoric-religioasă»

înţelegem efortul de a surprinde relaţii organice între serii de fapte religioase, indiferent dacă aparţin sau nu aceluiaşi mediu geografic şi aceloraşi coincidenţe istorice; de a le descoperi originile şi semnificaţiile lor religioase, indiferent de acrescenţele lor culturale; în sfârşit, de a documenta devenirea lor istorică, devenire care înseamnă pur şi simplu vieţuire sau supravieţuire, indiferent de progresul sau degenerarea lor. Prin expresia «discutare filosofică» înţelegem efortul de a asimila şi judeca conţinutul acelor formulări scrise care implică anumite probleme de ordin universal (d.p. viaţa, sufletul, creaţia, problema râului etc.) şi anumite soluţii consistente, indiferent de gradul de sistematizare a acestor soluţii.

E firesc, aşadar, că punctele de vedere sub care vom privi aceste fapte, ca şi metodele pe care le vom aplica – sunt

necesar deosebite. Capitolul dedicat filosofiei *Samkhya* şi *Yoga* e lucrat din punctul de vedere al istoriei filosofice; restul capitolelor sunt scrise din punct de vedere istoric-religios, psihologic şi antropologic. Socotim necesar de a atrage atenţia asupra pluralităţii metodelor aplicate în această monografie, pentru a preîntâmpina orice neînţelegere şi a introduce, în acelaşi timp, surprinzătoarea complexitate a subiectului. *Yoga* e un fenomen atât de stufos şi cuprinde o atât de variată şi inegală istorie încât orice exclusivitate în metodă e, cel puţin, neştiinţifică. Ea nu poate fi judecată printr-un singur specimen, fie acesta chiar excelenta expunere ortodoxă şi clasică a lui Patanjali.

Există şi alte dificultăţi în tratarea fenomenului Yoga. Ele sunt inerente însuşi temperamentului şi pregătirii cercetătorului european, şi aparţine în ge-

neral metodologiei istoriei religiilor. Un temperament extrospectiv va culege din vasta şi haotica masă de materiale aspectele lor fixate, rigide, obiective; va stărui asupra valorii etnografice a varietăţilor acestui fenomen (fiziologia mistică, excesele ascetismului, elementele primitive ce supravieţuiesc chiar în alte forme de religiozitate, etc.) sau asupra interesului filologist; va încerca să stabilească filiaţii între texte, să precizeze cronologia sistemului, să descifreze împrumuturile etc. Dimpotrivă, un cercetător excesiv introspectiv va neglija tot acest material şi va specula asupra valorii intime, intraductibile şi evanescente a practicilor şi metafizicii, care sunt cunoscute sub termenul de Yoga. Fără îndoială că ambele atitudini sunt necesare înţelegerii oricărui fenomen religios, pentru că istoria religiilor nu e nici simplă filologie, după cum nu e nici vag

teosofism. Dar nu e mai puţin adevărat că fiecare dintre aceste două metode se cere corectată şi controlată ca să se poată obţine rezultate vrednice de efortul depus. Altminteri, printr-o exagerată aplicare extrospectivă, această specie de spiritualitate ar apărea o simplă înşirare de termeni incoerenţi (se cunoaşte elasticitatea vocabularului sanskrit) şi de construcţii speculative absurde (absurde, întrucât s-ar putea să difere considerabil de actualele noastre poziţii filosofice). Iar printr-o aplicare singulară a metodei introspective, acest fenomen ar fi izolat de organismul cultural care l-a produs, ar fi reconstituit arbitrar şi sfidând documentele istorice.

Nu e locul să stăruim aici asupra acestor esenţiale deosebiri de metodă, dar nu e mai puţin adevărat că importanţa lor e reală, iar ignorarea lor ză-

dărniceşte şi cele mai bine intenţionate şi pregătite eforturi; probă, literatura critică a istoriei religioase, în marea ei majoritate scrisă de filologi sau antropologi cu excelente însuşiri de exegeză, dar extrospectivi tiranici şi astfel ignorând fatal anumite valori şi relaţii intime ale fenomenelor studiate. O paralelă între structura geometrică şi cea algebrică poate sugera numai deosebirea noosologică între cercetătorii istoriei religiilor. De altfel, extrospectiv şi introspectiv sunt realităţi ce depăşesc însuşi cadrul culturii şi, cel puţin în părerea anumitor psihologi, împart întreaga experienţă umană. Dacă am atins această problemă – cu implicaţii mult mai largi şi consecinţe mult mai grave derât s-ar bănui la cea clintii privire – am făcut-o tocmai pentru a justifica metoda adoptată în această lucrare, care nu e nici operă strict filosofică, nici travaliu de

istoric al filosofiei, ci o colaborare între aceste două discipline, precum şi trierea rezultatelor din punct de vedere al psihologiei; toate acestea pentru a putea reconstitui şi înţelege un fenomen religios şi o atitudine mentală proeminentă în India, reprezentative nu numai unui sistem filosofic sau ale unei experienţe religioase, ci ale unei întregi culturi. Pentru că, după cum se ştie şi după cum va ilustra din belşug această carte, Yoga e o categorie specifică a spiritului indian şi un instrument de exprimare a multora din problemele lui.

Termenul *Yoga* îşi are îndeobşte două sensuri, acceptate atât de către orientaliştii europeni cât şi de tradiţia scriptă sau orală a Indiei: primul, general, se referă la orice specie de asceză şi practică mistică, oricare ar fi şcoala filosofică sau religioasă căreia îi aparţine; al doilea sens, propriu, denunţă

doctrina spirituală şi tehnica psiho-fiziologică a sistemului *(darśana)* lui Patanjali, editorul şi revizuitorul unui anumit număr de formulări cunoscute sub numele de *Yoga-Sutra*. Asupra datei acestui tratat ca şi asupra epocii autorului său, orientaliştii n-au decis încă. Sub forma pe care o avem astăzi, *Yoga-Sutra* nu poate fi mai veche de sec. III-lea în.Chr., nici mai recentă decât sec. III d.Chr. Dar această incertitudine cronologică nu întuneca orientarea acestui studiu, care nu e istoric-religioasă. De altfel, noi credem ca s-a stăruit prea mult, în lucrările orientaliştilor, asupra importantei cronologiei literaturii filosofice, lăsându-se în umbră filiaţia esenţială dintre idei şi experienţe, singura care poate lumina cursul gândirii indiene şi evidenţia valoarea culturală a unora dintre rezultatele ei. În cazul nostru, Patanjali însuşi

mărturiseşte că nu face altceva decât «să editeze şi să corecteze» *(atha yoga-nushasamam, Y.S.* I, 1) schemele dogmatice şi indicaţiile practice ale Yogei; care, după cum vom demonstra în cursul acestui studiu, existau mult înainte de Patanjali.

Aceasta în ceea ce priveşte *Yoga-Sutra* a lui Patanjali care, încă o dată, e numai un editor inteligent ai unui material flotant de aforisme şi practici. În ceea ce priveşte Yoga în sensul larg, popular al termenului – sunt motive să credem că ea e o disciplină universală în India (de unde, probabil, s-a deplasat, cu inevitabile modificări şi pervertiri, în alte părţi ale Asiei), o dimensiune specifică spiritului indian şi o terapeutică consacrată, întrucât satisface nenumărate cerinţe de spiritualitate atât de organice poporului indian. După cum vom vedea, *indian* nu implică

numaidecât obârşia *ariană*. Pur ariane sunt numai instituţiile şi ritualele vedice. Se află, însă, nenumărate alte rosturi sociale şi curente spirituale alimentate de-a dreptul din viaţa populară, în imensa ei majoritate ne-ariană şi ne-arianizată. Ceva mai mult, se pot indica anumite scheme sociale şi atitudini mentale în faţa lumii şi vieţii – de natură precis pre-ariană. Aceasta nu înseamnă întru nimic că sunt inferioare instituţiilor sacre şi profane ale arienilor vedici. Dimpotrivă, cum se întâmplă întotdeauna când se înfăptuieşte un contact istoric, direct şi statornic, între două popoare, dintre care stăpânitorii sunt inferiori culturaliceşte stăpâniţilor – cuceritorii arieni, asemenea dorienilor în Ellada, au împrumutat civilizaţia materială şi rafinamentul cultural al aborigenilor.

S-a scris destul de mult despre ce şi

cât datoresc arienii din India, dravidienilor; problema nu este nici acum închisă. Mai gravă şi mai însemnată e, însă, problema relaţiilor dintre arienii vedici şi civilizaţiile preistorice de pe valea Indului, ale căror resturi de la Harappa şi Mohenjo-Daro au început a fi dezgropate de câţiva ani şi comentate recent de Sir John Marshall. Problema acestor relaţii are un deosebit interes pentru studiul nostru, între altele prin faptul că la Mohenjo-Daro s-au descoperit admirabile statui de piatră reprezentând poziţiile corporale şi expresia facială a yoghinilor. Acum, deşi despre Mohenjo-Daro nu se ştiu prea multe, se ştiu bine următoarele lucruri: că civilizaţia Indului precede, poate cu mii de ani, venirea arienilor vedici; că, deşi nu e exclus să fie ei înşişi arieni, cei care au creat civilizaţia de la Harappa şi Mohenjo-Daro nu participă la sistemul

social al arienilor vedici şi sunt în afara zonei brahmanismului; în sfârşit, e netăgăduită similaritatea cu rasa şi civilizaţia sumeriană. Vom reveni asupra acestor revelatoare documente de la Mohenjo-Daro, dar concluzia o putem anticipa: fenomenul Yoga e pre-arian, nu aparţine civilizaţiei vedic-brahmane ci culturilor preistorice din valea Indului. De aici conflictul, pe care îl vom nota aiurea, dintre sacralitatea brahmanică – a stăpânilor oficiali – şi practica, eretică, a Yogei. Dar, cu timpul, Yoga e asimilată de către societatea ariană, în cele din urmă – după o rezistenţă pe care cărţile sfinte o păstrează prea bine – chiar de către casta brahmană. Ceea ce voiam să sugerăm dintru început e continuitatea de-a lungul mileniilor şi universalitatea acestui fenomen ale cărui rădăcini se găsesc în preistorie şi ale cărui roade

[se văd] pretutindeni în India medievală şi modernă.

Repetăm, aceste consideraţii se referă numai la practicile mistice populare; rezistenţa lor milenară se datoreşte tocmai faptului că aparţin rasial şi preistoric non-arienilor, care constituie majoritatea poporului indian.

2. Sensul şi raţiunea de a fi a oricărui fapt religios e, fără îndoială, încercarea de a armoniza conştiinţa individuală cu conştiinţa supremă, fie ea exprimată hierarhic, în creaţie, fie deasupra categoriilor hierarhice, în Creator. Iar rostul ritualelor sacrificiale, al ceremoniilor religioase publice sau familiale, al penitenţelor şi toată paraphernalia religioasă – e tocmai stabilirea sau restaurarea acestei armonii, pierdute sau alterate prin păcate individuale sau colective. La rădăcina oricărei nelinişti religioase

ca şi a oricărui ritual prin care se cere clarificată – se găseşte acelaşi sentiment al căderii, al păcatului, al greşelii.

Ritualul poate fi accentuat fizic şi, în aparenţă, lipsit de conţinut spiritual, sau poate fi o subtilă interiorizare. De fapt, istoria religiilor prezintă un număr considerabil de varietăţi ale acestui act esenţial; dar la temelia tuturor se descifrează aceeaşi *malaise* a sufletului individual rupt din armonia iniţială între el şi creaţie. Sistemul sideral cu armonia lui perfectă şi eternă, trezeşte nostalgia armoniei şi mijloceşte admirabile comparaţii pentru a exprima necesitatea de a fixa o asemenea armonie absolută între sufletul individual şi Creator.

Sub prodigioasa ei varietate de forme şi experienţe, religiozitatea indiana trădează aceeaşi tendinţă a integrării conştiinţei individuale într-o ierarhie supe-

rioara de conştiinţe, ale sufletelor, morţilor sau zeilor – sau în ierarhia supremă a Creatorului, Brahman. Imensa organizare a ritualului vedic nu înseamnă decât asigurarea acestor raporturi armonice faţă de nenumărate puteri (zeii, sufletele morţilor etc.). Ritualul religios nu perpetuează numai unitatea intimă a organismului social, nu facilitează numai participarea individului în societate – ci asigură de asemenea o participare post-mortem într-o ierarhie superioară existenţei umane, superioară tocmai prin faptul că, în deosebire de aceasta din urmă, se află deasupra posibilităţii de dezacord, de disociaţie, cu alte cuvinte deasupra «păcatului".

Însăşi metafizica indiană – ca să traducem prin «metafizică» termenii de *vidya*, *jnana* etc. – nu înseamnă nimic altceva, cel puţin în epoca sa creatoare,

ante-scolastică, decât acordarea principiului «intelectual» individual cu eterna conştiinţă a lui Brahman. «Păcatul» e ignorarea, rătăcirea, pierderea acestui acord fundamental între conştiinţa individuală şi conştiinţa universală – care, evident, esenţial sunt identice – iar dezrobirea de păcat, mântuirea, e regăsirea acestui acord. Majoritatea sistemelor metafizice indiene *(darśana)* se reduc la o soteriologie de ordin superior, la această armonizare între *atman* şi *Brahman*. Iar, asemenea a două sunete într-un acord, această armonizare conduce la contopirea lor.

În literatura ca şi în tradiţia orala a Indiei, termenul de Yoga e unul dintre cei mai comuni. După cum vom vedea, înţelesurile acestui termen au variat simţitor; cert, însă, e că sensul iniţial şi fundamental e *o practică mistică de armonie sau unire între sufletul individual*

(purusha; în general *atman) şi conştiinţa supremă (Ishvara;* în general *Brahman).* Că această unire mistică e adesea o transă iluzorie cauzată printr-o rarefiere a conştiinţei normale, prin practici aberante şi absurde – nu dovedeşte nimic altceva decât variaţiile originare (non-ariene) sau degenerările ulterioare, inevitabile într-un mediu atât de eterogen şi într-un climat spiritual care adesea confundă perfecţiunea cu anormalul. Ca oricare alta din descoperirile dinamice şi creatoare ale spiritualităţii indiene din epoca post-vedică, structura sistemului Yoga a cunoscut fazele ei de înflorire şi maturizare, invadând şi influenţând toate domeniile misticii şi filosofiei până ce s-a solidificat într-un cadru de formule, s-a diluat într-un sincretism incert sau a degenerat în alianţe cu faze inferioare.

E imposibil să se spună cu precizie

când a început *istoriceşte* Yoga în gândirea şi practica indiană. Ipoteze asupra originii ei, după cum am văzut, se pot face şi cu oarecare valoare critică. Dar structura intimă a concepţiilor Yoga e, am spune, însăşi structura spiritului indian. Pesimismul violent în aparenţă, e pesimismul indian în genere: existenţa e o vale a plângerii, durerile întrec cu mult numărul plăcerilor, şi chiar voluptatea, prin caracterul ei fulgurant şi evanescent, e o durere. Raiul e dominat de aceeaşi lege a faptelor şi retribuţiilor *(Karma)*, aşadar nu e un absolut, nicio fericire eternă. După un anumit număr de ani, cei ce sălăşluiesc în rai sunt nevoiţi – prin forţa impersonală, fizică, a Karmei – să se reîntrupeze în ciclul pământean. Aşa că, însăşi perfecţiunea morală şi legala împlinire a datoriilor religioase (sacrificii, rituri, rugăciuni etc.) dăruind omului numai o

provizorie suspendare deasupra durerilor pământene – nu foloseşte la atingerea absolutei şi eternei liberări *(mukti)*. Pesimismul acesta – a cărui violenţă şi disperare e numai aparentă, după cum vom vedea – aparţine conştiinţei indiene, şi el a fost acceptat şi asimilat de toate sistemele metafizice, adică de acele eforturi organizate de a înţelege firea sufletului, relaţiile lui cu lumea înconjurătoare şi a sugera o metodă practică şi consistentă de a-l înălţa la olimpiana-i placiditate iniţială. Când Yoga se manifestă ca o şcoală organizată, avându-şi o filosofie şi o tehnică transmisă atent din *guru* în *guru* – această atitudine deconsolată în faţa lumii se găseşte expusă cu o argumentare solidă şi o proaspătă serie de ilustrări. Probabil că rădăcinile pesimismului indian se găsesc în epoca imediat post-vedică, într-un timp de profunde

transformări şi crize religioase, când simbolismul vedic se descoperă inadecvat, teoriile şi practicile sacrificiale inutile, iar idealul societăţii ariene incapabil să satisfacă necesităţile tot mai arzătoare ale gândirii şi religiozităţii unor anumite temperamente. Probe istorice ale acestor crize şi descoperiri se găsesc în cele dintâi *Upanishade*, când regi şi înţelepţi caută sincer absolutul, substratul ultim al acestei lumi fenomenice, sau rostul acestei vieţi, sau adevăratul suflet al cosmosului – şi ajung la rezultate care vor influenţa fecund întreaga istorie a filosofiei indiene (cf. studiul nostru din *Revista de Filozofie: Ce e viu şi ce e mort în Upanishade)*. A înţelege firea şi eternitatea propriului suflet, a descoperi identitatea sa funciară cu unicul suport al Universului *(atman-brahman)*, a privi cu simpatic dispreţ foamea terestră a semenilor –

erau câteva din problemele practice ale *Upanishadelor*. Practice, întrucât angajau viaţa şi rosturile sociale ale celor ce şi le puneau. Nu erau – cum n-au fost niciodată în India – simple exerciţii mentale, ci un efort integral, de izbânda căruia depindea izbânda sau minarea vieţii însăşi. Aceeaşi problematică e prezentă şi în cele dintâi probe scrise ale filosofiei Yoga. Plecând de la relativitatea fericirii terestre şi preponderenţa durerii de orice fel, Yoga, asemenea *Upanishadelor*, încearcă să elibereze sufletul din ciclul fenomenelor şi să-l fixeze, printr-o purificatoare elevaţie contemplativă", într-un plan de valori absolute şi eterne. Această «elevaţie» şi «fixare» e, firesc, o traducere în noţiuni familiare gândirii europene a unui proces a cărui specifică originalitate se va releva în cursul acestor pagini.

3. Yoga înseamnă propriu-zis «unire» (de la rădăcina *yujir:* «a lega împreună», «a ţine strâns», «a înjuga»), fie o unire mistică a sufletului cu divinul, fie o restaurare a autoconştiinţei ultime, autonome, nealterate de experienţa mentală. Când un text indian sanskrit pomeneşte de Yoga, el se referă fie la tratatul clasic al lui Patanjali, fie la orice tehnică fizic-mistică (vom lămuri îndată ce înţelegem prin aceşti termeni) prin care ce obţine *samâdhi*, adică autonomia supremă a spiritului descătuşat de experienţa simţurilor şi a minţii, o stare transcendentă, nudă, nealterată, pură autoconştiinţă.

Dar Yoga s-a manifestat istoriceşte sub o varietate de practici şi gnoze, datorate în parte eterogenităţii proprii stratificării etnice indiene, în parte dezvoltării şi modificării anumitor concepte sau experienţe iniţiale. Se întâlnesc, de

pildă, anumite practici de fiziologie mistică ce trădează un evident caracter primitiv: se întâlnesc de asemenea accesorii tehnice pentru practicarea transei, care dovedesc abilitate şi profunde cunoştinţe ascetice; şi sub acelaşi nume de Yoga ni s-au transmis desăvârşite producţii de filosofie ascetică, tratate practice de misticism care, deşi diferă considerabil de misticismul european, merită atenţia şi simpatia oricărui cercetător al varietăţilor religioase. În cele din urmă, lexicul tehnic al yogei clasice asimilează în epoca buddhismului evanescent un sens tantrik, adică de un simbolism adesea erotic şi de o incertă puritate ceremonială. Toate aceste varietăţi – şi nu am notat decât câteva din ele – s-au născut şi evoluat sub acelaşi termen generic de Yoga. Dar stratificarea şi interrelaţiile acestor şcoli au fost încă prea puţin studiate până în pre-

zent, şi o privire de ansamblu nu s-a încercat încă. Atenţia generală s-a îndreptat numai asupra yogei clasice, expusă de Patanjali în *Yoga-Sutra* şi comentată de Vyasa şi Vâchaspati Miśra. Însă chiar înainte de Patanjali au existat practici yoginice şi chiar scheme teoretice care să exprime valorile metafizice acordate experienţei sufletului şi lumii, ascetism magic. Yoga e patentă şi în *Atharva Veda*.

A urmări desfăşurarea acestor practici şi consolidarea implicaţiilor lor metafizice e scopul studiului de faţă. O privire generală asupra subiectului oferă câteva date importante şi pune câteva probleme pe care vom încerca să le soluţionăm. Se observă relaţiile dintre teoria şi practica sacrificiului vedic şi Yoga ca substitut al lor; de asemenea originile ei istorice se pot trasa fie în mistica şi magia pre-ariană (încercarea de a obţi-

ne transa prin grosolane mijloace fizice, intoxicări sau asceza cruntă), fie în ascetismul atharvanic (se cunoaşte antichitatea şi primitivitatea conţinutului acestei cărţi, *Atharva-Veda*, deşi redactarea ei e posterioară *Rig-Vedei)*. Şi se poate observa încă un fapt: dinamica acestor idei şi a acestor experienţe, posibilităţile lor de a dezvolta, amplifica, perfecţiona. Ceea ce e Yoga în perioada imediat post-vedică nu e acelaşi lucru cu Yoga din *Upanishade*, sau din Patanjali, sau din Bhagavad-Gita. Teoria se consolidează metafiziceşte, încercând a exprima noţiuni mai adânci şi experienţe mai subtile. Practica se reformează, un triaj sumar îndepărtând mai întâi mijloacele grosolane de pierdere a conştiinţei normale, apoi încercând o organizare a tuturor accesoriilor tehnicii meditaţiei, purificându-le, interpretându-le, căutându-le implicaţii

teoretice. Yoga, aşa cum o găsim în tratatul lui Patanjali, mai ales aşa cum e comentată de Vyasa, se prezintă drept un organism viu şi matur, care trădează un lung aprentisaj teoretic. Continua evoluţie şi amplificare, perfecţionare şi colaborare a acestui organism teoretic-practic ce poartă numele de Yoga, e o dovadă a valorii sale creatoare în viaţa spirituală a Indiei, a eficacităţii sale în aridul antrenament ascetic. De altfel, în filosofia indiană (deşi uzăm acest termen cu anumite rezerve) se găsesc anumite concepte care sunt înzestrate cu nestemate posibilităţi dialectice sau practice. Acea ecuaţie metafizică *atman-Brahman* întrevăzută în anumite imnuri vedice, instaurată de *Upanishade* ca singura realitate şi singura soteriologie, fundată dialectic de către sistemul Vedanta – a fost o fericită descoperire. India întreagă datorează

acestei identităţi fundamentale; şi caracteristica Indiei e tocmai travaliul ei neîndurat de a realiza, actualiza, această ecuaţie, căci, după cum am mai spus, India nu preţuieşte decât acele adevăruri care se pot realiza în însăşi viaţa gânditorului.

Yoga a fost una din aceste descoperiri fecunde ale spiritului indian, şi a ajuns aproape o dimensiune specifică a sa. Într-adevăr, experimentarea yogei – în sensul pe care îl arată această lucrare – aparţine cu desăvârşire structurii indiene. Dar rămân de cercetat procesele istorice prin care s-a întocmit Yoga, necesităţile pe care practicile ei le satisfăceau, problemele metafizice la care răspundea teoretica ei. Probabil că Yoga a început prin a fi un proces de interiorizare a ritualului, un substitut personal şi intim pieselor sacrificiului vedic – asemănându-se în acest sens

Upanishadelor care, în începuturile lor istorice, nu erau altceva decât tratate ascetice învăţând anumite meditaţii prin care *rischii*, vieţuind în păduri, se puteau dispensa de complicatele şi costisitoarele sacrificii vedice. Sub aspectul lor primitiv-magic, practicile Yoga tindeau numai la o posesiune efectivă, directă şi concretă, aşa cum era aceea obţinută prin puterea ascetismului *(tapas);* dar erau de multe ori şi o interiorizare a sacrificiului (în loc de untul turnat în focul ceremonial, se sacrifică *răsuflarea* prin ritmarea şi spaţierea ei etc.). Pentru înţelegerea acestor origini, e necesar de cunoscut problematica sacrificiului indian – ale cărui substitute au fost Yoga şi *Upanishadele* – precum şi situaţia culturală a Indiei din epoca post-vedică.

4. Ritul, ca şi rugăciunea, e un act re-

ligios indispensabil oricărei încercări de actualizare, de retrăire concretă şi imediată a trainicei relaţii dintre om şi zeu. Ceea ce era potenţial şi ideal, ajunge coincident şi pozitiv în rit: participarea individului într-o ierarhie transcendentă, fie simplu zeu tribal, fie dumnezeul religiilor revelate. Rugăciunea e numai o interiorizare a ritului, o comunicare directă între om şi zeu. Nenumărate alte specii de interiorizare rituală se întâlnesc în istoria religiilor, în lunga şi strania istorie a translaţiei simbolului, sau ideii, sau mitului divin – în experienţă şi în repetarea acestei experienţe. De pildă, o bună parte din mistica islamică e o interiorizare atentă şi riguroasă a practicilor prescrise de Koran. Recitarea globală *(gira'ah)* a acestui text revelat, adică o lectură integrală şi continuă, a condus la recitarea în comun şi cu glas tare *(dhikrraf'at sawat)* în şe-

dinţe numite *majális al dhikr* («reamintiri»), culminând în *sama*, «oratorio», «concert spiritual». *Samâ* e un exerciţiu religios ce favorizează şi e exaltat la rândul lui de activitatea afectivă, încercând să producă un raport liturgic cu Dumnezeu, reactualizând, datorită psalmodiei colective, dialogul indirect dintre înger şi Allah, substratul sacru al misticei islamice. Vom avea prilejul să revenim asupra acestei interiorizări liturgice în islamism.

O specie deosebită de interiorizare întâlnim în literatura upanishadică şi în anumite *Brahmane*. Aici se completează acel simbolism sacrificial al riturilor vedice, încercându-se mai mult decât o alegorie mitică între trup sau sacrificiu (microcosmos) pe de o parte, şi zeii pe de alta; de data aceasta se încearcă o identificare mistică a diverse lor piese sacrificiale cu membrele şi funcţiunile

trupului. Dar această interiorizare rituală se datoreşte unei reacţiuni a cărei psihologie e lesne de înţeles şi a cărei istorie ne e în bună parte păstrată atât în literatura religioasă indiană cât şi [în] cea generală. E ceea ce am numi trecerea de la rit la ritualism, de la un act religios la o operaţie magică, de la o relaţie concretă cu un personaj transcendent (el poate fi mitic, adică fantastic, dar aceasta nu produce nicio schimbare în caracterul lui *real*, adică realizat efectiv în rit; de altfel, orice credinţă e o mitologie atât timp cât nu e experimentată, iar experienţa religioasă fiind rară şi discontinuă, e neîndoios elementul mitic), la o schemă vacuă, incomprehensibilă şi ineficace. Această degenerare a religiei în magie nu presupune numaidecât prioritatea istorică a celei dintâi, deşi aceasta nu pare a fi aprioric exclusă. Înseamnă

numai că sentimentul religios, întreţinut şi îmbogăţit prin rit, adesea degenerează în magie, aşa cum evident e cazul în ritualismul vedic şi post-vedic. Împotriva acestor scheme vacue şi ineficiente, incapabile să satisfacă religiozitatea temperamentelor de sinceră necesitate experimentală – se încearcă o reabilitare şi reînsufleţire a sacrificiului ritual şi aceasta prin meditaţie, prin Yoga şi prin ascezã în genere *(tapas)*. E interesant de remarcai că religia vedică, nefiind o religie revelată, ridică un sistem presupunând o experienţă istorică iniţială (cum e cazul iudaismului, creştinismului, mahomedanismului) şi, ca atare, neavând propriu-zis un cult, adică o experienţă comună de câte ori actualele ei cadre se dovedesc insuficiente sau ineficace, e peste putinţă de reformat, adică de reîntoarcere la experienţa iniţială. De aceea, într-un anumit sens,

vedismul nu cunoaşte schisme, adică reinterpretarea dogmei printr-o experienţă personală, ci numai adăugiri, sinteze şi reelaborări a vechiului trunchi dogmatic, deşi acest proces de elaborare se opreşte de timpuriu. Reacţiunile împotriva ineficacităţii ritualismului, împotriva siccităţii şi sterilităţii lui – dacă exceptăm ereziile, care renunţă în bloc la Vede (buddhismul, jainismul etc.) – sunt mai întotdeauna pe un alt plan; de pildă, interiorizarea prin *Yoga* şi *Upanishade*.

5. Caracterul magic al cultului vedic e evident, şi el a fost ilustrat în prea cunoscute lucrări ca să ne putem dispensa de o expunere analitică şi amănunţită. Oricare ar fi cheia cu care se interpretează pantheonul vedic, fie metoda naturalistă (a şcolii germane) fie cea animistă (cum insistă Lionel Barnett) –

relaţiile omului cu zeii se rezumau la sacrificii şi rugăciuni; în acestea din urmă elementul suplicatoriu ajungea câteodată compulsiv. Ignorăm pentru prezent cultul strămoşilor şi riturile magice împotriva demonilor – care abundă în straturile populare şi sunt copios exemplificate în *Atharva-Veda* – pentru a ne ocupa numai cu cultul zeilor vedici. Rugăciunea e de o accentuată nuanţă ceremonială, fiind de cele mai multe ori numai un apendice la ritualul propriu-zis. E o *suplicio* liturgică prin care se cere zeului obiectul dorit de sacrificator sau păstrarea bunurilor (longevitate, turma, fii). Zeul e aproape obligat să împlinească această rugă, fie pentru valoarea imanentă, magică a ritului, – fie pentru că piesele oferite prin sacrificiu l-au îmbunat şi l-au legat simpatic de sacrificator.

Zeii subzistă din oferte rituale: «*Sacri-*

ficiul, oh Indra!, te-a făcut atât de puternic... Cultul ţi-a ajutat Fulgerul când ai despicat balaurul» (Rig Veda, cartea III, cap. XXXII» v. 12). La început zeii au fost muritori *(Taittaryut Sumhita*, VII, IV, 2, 1: *Satapatha Brahmana* X, IV, 23 şi urm.: XI, 1, 2, 12; etc.), şi ajung divini şi nemuritori prin sacrificiu *(Taitt. Sam.* VI, III. 4, 7; VI, III. 10, 2; VII, IV. 2, 1; *Satapatha Brahmana* I VI. 2. 1, etc.); ei trăiesc din darurile pământului tot aşa cum oamenii trăiesc din darurile cerului *(T.S.* III, II. 9, 7; *S. Br.* I, II. 5, 24). Sacrificiul e principiul vieţii şi sufletul tuturor făpturilor *(S. Br.* VIII, VI. 1, 10, etc.). Întrucât nemurirea lor e stabilizată şi prelungită prin sacrificiul Somei, zeii nu pot refuza dorinţele celor care îi întreţin, îi reconfortează şi le înzecesc puterile. Soma, de care depinde nemurirea, a fost revelată de către Agni şi Savitri. Alte texte spun că nemurirea

zeilor e relativă, durând numai o perioadă cosmică. Aşadar zeii iubesc pe cei care îi stimulează şi învigorează prin sacrificii, şi nu le pot refuza dorinţele. Magia ritului vedic, preţiozitatea detaliilor ceremoniale care se vor organiza în proporţii necunoscute altei religii – sunt fapte binecunoscute. Comunitatea omului cu zeul prin sacrificiu era aşadar prea străvezie, prea anemică, tocmai din cauza puterii ritului în sine şi motivului lui care era suplicatoriu, conducând mai degrabă la un contact decât la o armonie. Înseşi sacrificiile expiatorii, după cum cu dreptate sugerează MacDonald, sunt suplicaţii.

Cea dintâi speţă de sacrificiu expiatoriu, urmărind îmblânzirea mâniei zeului, se adresa de obicei lui Varuna, zeul bolţii cereşti şi păzitorul ordinei cosmice, cel care veghează asupra moralităţii şi căruia i se adresează confesiunea

păcatelor. A doua speţă de sacrificiu expiatoriu e pur magică, urmărind înlăturarea păcatului ca pe o substanţă impalpabilă, anemică, fie prin ajutorul unui zeu (de cele mai multe ori Agni), fie prin foc, apă, plante medicinale sau formule magice (acestea din urmă sunt recomandate de către *Atharva-Veda)*. În asemenea condiţii foarte puţină religiozitate ne apare într-o ceremonie vedică. Totuşi sacrificiul, act de renunţare şi ofertă mistică, posedă considerabile rezerve de sacralilate. E presiunea unui ordin transcendent şi revelat *(Vedele)* asupra experienţei individului. Chiar în cel mai neînsemnat sacrificiu, tot este o renunţare la anumite bunuri materiale, la obiecte necesare sau plăcute omului, în favoarea zeilor; dar, mai ales, e renunţarea la libertatea obscură, de obârşie inferioară, instinctivă, a individului şi submiterea lui unui ordin ab-

solut (Vedele). Evident, caracterul fundamental al sacrificiului religios (căci sunt şi sacrificii magice) este ofranda, concretă sau virtuală; prin ofrandă se încearcă împăcarea sau armonizarea voinţei individului cu voinţa zeului. În India sacrificiul a fost obiectul unor foarte interesante procese de simbolizare algebrică şi de interiorizare. Pomenim de ele pentru că însăşi Yoga e o interiorizare rituală, cel puţin în anumite aspecte (cf. studiul nostru *The Interiorisation of the Hindu Ritual*, în *Ricerche religiose* 1982, nr. 2). Îndeobşte, se încearcă interiorizarea unui rit când forţa lui sacră, eficacitatea lui de contact, e pierdută. Interiorizarea rituală e o reacţiune împotriva oficializării, obligativităţii şi uscăciunii cultului unei religii instituţionale, aşa cum sunt reacţiuni curente mistice şi ascetice în marile religii de stat.

Aşadar când nucleul de sacralitate al unui rit sacrificial se anemiază şi se pierde prin ritualism, prin stăpânirea absolută a detaliilor ceremoniale care instaurează magia în locul religiozităţii sacrificiului – reacţiunea nu întârzie. În cazul Indiei, reacţiunea s-a manifestat fie prin noua orientare a *Upanishadelor*, supra-rituală, fie prin reorganizarea ascezei şi yogei. Această reorganizare s-a făcut fie pe căi sectare, fie direct în sânul brahmanismului. E foarte interesant de urmărit, de pildă, istoria zeului Shiva şi a infiltrării lui treptate în societatea indiană. Shiva era singurul zeu temut în epoca *Brahmanelor*, căci marii zei vedici fuseseră fie construcţii sacerdotale (ca «Sacrificiul») fie divinizarea forţelor naturale, făcută însă pe o cale abstractă, literară, construită. Shiva, dimpotrivă, e încărcat de elemente populare, orgiastice şi destructive, inter-

pretate prin aspectul său de *Rudra, moartea-în-viaţă*, ritmul creaţiei cosmice şi disoluţiei ei periodice. În acelaşi timp, Shiva e şi zeul favorit al asceţilor contemplativi, *muni*, şi ajunge idealul lor. Dă aşadar naştere la experienţe religioase în sânul unei organizaţii în care toată religiozitatea era rituală, lipsită de spontaneitate şi de iniţiativă. Shiva are o istorie prodigioasă în India, fiind astăzi patronul majorităţii populaţiei hinduiste. Iar apariţia şi izbânda lui în societatea indiană se leagă şi se explică prin celelalte reacţiuni împotriva ritualismului brahmanic şi sacrificialismului magic. Se pare că efuziunea curentelor ascetice apare în istoria religiilor când mesajul iniţiatorului – în cazul religiilor profetice şi revelate, sau, cum e cazul religiilor naturiste, nucleul luminos al ritului – începe să se piardă, fie prin modernizarea instituţiei religioase (bi-

serica creştină după Constantin şi originile ascetismului), fie prin magicizarea ceremoniilor (originea tuturor sectelor mistice).

Capitolul II – Ascetism şi Yoga în literatura Brahmană

1. Sacrificiul în Brahmane. (Interiorizarea sacrificiului; Upanishadele şi substituirea sacrificiului). 2. Idei non-ariene în Yoga (Yoga şi literatura ortodoxă). 3. Notă (asupra elementelor non-ariene).

1. Sacrificiul vedic capătă o mare amploare şi noi semnificaţii în literatura liturgica posterioară, cunoscuta sub numele de *Brahmanas*. Acţiunea sacră – prin care insul restaurează armonia în raporturile lui cu forţele naturii (zeii vedici) sau le cere ajutorul – este cu timpul personalizată, ca o forţă magică şi autonomă ce permează întreg cosmosul. Sacrificiul ajunge el însuşi un

zeu, mai puternic dceât ceilalţi zei, pentru că prin forţa lui îi suportă. Noţiunea aceasta magică a sacrificiului se întâlneşte şi în multe imnuri vedice; dar adevărata ei elaborare i-o dau *Brahmanele*. Aici ţelul sacrificatorului (sau oficiantului) nu mai este de a intra în raporturi – de cerere, sau armonie, sau iertare – cu zeii, ci de a ajunge el însuşi zeu prin obţinerea nemuririi. Sacrificiul e înţeles ca un joc de forţe sacro-magice care asigură calitatea de a fi zeu *(de-votma)*. Funcţia lui e de a da o viaţă eternă în locul vieţii corporal animice a oficiantului.

Că e vorba de o «nouă naştere», textele ne-o mărturisesc lămurit prin simbologia ce se aplică pieselor rituale şi diverselor acţiuni sacrificatorii. *«Preoţii (brahmani) transformă în embrion pe cel căruia îi dau consacrarea* (dikshâ). *Ei îi stropesc cu apă: apa e semen virile..., îl*

fac să intre într-un hambar special: aceasta e matricea..., îl acoperă cu un veştmânt; e anmion...» (*Altareya*, citat de *Levi*, *Sacrifice*, 104–106). Prin forţa sacrificială, ceea ce o omenesc şi trecător se transforma în divin şi etern. Virtutea sacrificiului nu piere însă odată cu reîntoarcerea oficiantului în viaţa de toate zilele, nesacră şi nesacrificială: după moarte oficiantul îşi recâştigă natura divină. De aceea şi «întoarcerea» lui în zona sacrificiului e plină de riscuri şi trebuie împlinită cu mari precauţii: pentru că se întoarce din divinitate la umanitate.

Concepţia aceasta despre sacrificiu ca instrument de divinizare evoluează, şi găsim în unele *Brahmane* afirmaţia că numai *«cei ce ştiu sunt nemuritori»*. De la ritualismul magic se trece ia gnoză, evoluţie ce va fi desăvârşită pentru întâia oară în India de către *Upanishade*.

Dar *Brahmanele* ne interesează aici şi din alt punct de vedere: pentru ideea substituţiei sacrificiului prin asceză şi chiar o rudimentară practică yogică. Se substituie sacrificiului un sacrificiu intern, adică se identifică piesele rituale şi acţiunile ceremoniale cu anumite organe şi funcţiuni ale trupului omenesc. Iar ceea ce se obţine prin sacrificiu – nemurirea, participarea la divinitate *(devatma)* – se obţine şi prin asceză sau yoga. Mai târziu, când practicile ascetice vor căpăta un substrat metafizic, se va afirma mai mult; că yoga şi asceza sunt superioare sacrificiului, căci ele conduc la liberarea totală a sufletului – pe când sacrificiul conduce numai la divinizarea lui, şi liberarea e superioară calităţii de zeu.

Vastitatea şi ramificaţiile doctrinelor *Brahmanelor* ne împiedica să precizam cronologic evoluţia acestor idei şi evolu-

ţia noţiunii de substituire. *Brahmanele* sunt o adevărată junglă de doctrine şi superstiţii, multe contradictorii, în care se găsesc şi germenii speculaţiilor următoare, dar şi un enorm balast. Totuşi, valoarea acordată de *Brahmane* ascetismului şi yogei ca un sacrificiu interior – e bine documentată.

Încă din epoca vedică se identifică, timid şi confuz, valoarea sacrificiului cu valoarea ascezei *(tapas). Rig Veda* (X. 167. I) spune că Indra a câştigat cerul prin *tapast* şi această idee apare clară în *Taittiriya Brahmana* (III. 12. 3. 1.) care afirmă: *«Zeii au obţinut rangul lor divin prin austeritate* (tapas)». De fapt, şi *tapas* e tot un sacrificiu – şi autorii *Brahmanelor* şi *Upanishadelor* au înţeles aceasta. Dacă într-un sacrificiu vedic se oferă zeilor *soma* – unt topit şi focul sacru – într-o practică ascetică se oferă un sacrificiu interior, în care

funcţiile organice sunt identificate cu libaţiunile şi obiectele sacrificiale. Respiraţia e identificată adesea cu o «libaţie neîntreruptă». Două texte, pe care le traducem, ilustrează precis concepţia aceasta a sacrificiului interior. Ea e creaţia fecundă în spiritualitatea indiană, şi va putea păstra în sânul hinduismului chiar pe asceţii şi misticii cei mai autonomi; căci practicile lor ascetice vor fi întotdeauna un sacrificiu simbolic şi, practicând riturile sacre, ei participă, încă, la comunitate.

«*Ei îl numesc*, „agnihotra interior”. *Cât timp un om vorbeşte, nu poate respira, şi atunci el oferă răsuflarea vorbirii; cât timp respiră nu poate vorbi, şi atunci oferă vorbirea răsuflării. Acestea sunt cele două continue şi nemuritoare ablaţiuni; treaz şi dormind omul necontenit le oferă. Toate celelalte oblaţii au un sfârşit şi posedă natura actului* (karma). *Cei vechi*

cunoscând acest adevărat sacrificiu, nu ofereau agnithotra» (Kaushitaki-Brahmana Upanishad, II. 5).

Aceeaşi idee, mai puţin crud expusă, o găsim şi într-un text mai vechi, *Chándagya Upanishad* (v. 19–24): *«Adevăratul nostru, sacrificiu consistă în a face oblaţii* pranei *din noi. Cel care nu cunoaşte acest sacrificiu interior, chiar dacă ar împlini un sacrificiu formal, zvârle pur şi simplu oblaţiile în cenuşe»*. Aceasta forma de sacrificiu – asupra căreia vom reveni când vom discuta teoria răsuflărilor *(prana)* în fiziologia mistică indiană – se numeşte, de obicei, în cărţile orientaliştilor, «sacrificiul mental». Am numi-o mai degrabă, o interiorizare sacrificială a practicilor rituale; ea nu implică numai o *oraison mentale*, dar o asimilare liturgică mai vastă a funcţiunilor vitale omeneşti cu viaţa cosmică (Mircea Eliade, *Some*

aspects of the interiorisation of the Hindu Ritual, Roma 1932).

Înlocuirea ritualului cu o practică rituală interiorizată, ca yoga – se poate urmări prin toate etapele ei în literatura Upanishadică. În *Śvetaśvatara Upanishad* – o upanishadă destul de târzie, care cuprinde în germen doctrine *Samkhya* şi *Yoga*, colorate cu o nuanţă teistic-vedantină – se spune că cel care practică yoga ajunge nemuritor şi fără vârstă. Aici, yoga a înlocuit definitiv ritualele vedice care dăruiesc nemurirea. Prin practica yoga, adaugă *Śvetaśvatara Upanishad, «se obţine o stare de completă despersonalizare,* samâdhi, *în care sufletul individual contemplă şi se identifică cu sufletul universal»*. Dacă un om înţelept îşi ţine ridicate cele trei părţi ale corpului (pieptul, grumazul şi capul) şi îşi îndreaptă simţurile şi mintea către inimă, el va traversa pe barca lui

Brahman toate torentele care-l înspăimântă. Ţinându-şi răsuflarea, evitând orice mişcare, el trebuie să răsufle încet prin nări. Trebuie să-şi stăpânească mintea, acest car purtat de cai nărăvaşi. El trebuie să-şi continue practica pe un loc neted, pur, fără foc şi fără praf, plăcut, agreabil la vedere, plin de peşteri şi adăposturi. Când yoga este îndeplinită, formele care apar întâi, producând apariţii în Brahman, sunt acelea ale fumului, soarelui, focului, vântului, licuricilor, fulgerelor, şi lunii. Când, ca şi pământul, apa, lumina, căldura şi eterul, apar rele cinci calităţi ale yogei, atunci nu mai e nici boală, nici bătrâneţe, nici suferinţă pentru acela care a obţinut un trup produs de către focul yogei... *«Asemenea unei oglinzi de metal care, acoperită cu praf, luceşte din nou, după ce a fost curăţită, tot aşa este acela, mulţumit şi liberat de*

durere, după ce a văzut adevărata natură a sufletului. Şi când cu ajutorul adevăratei naturi a sufletului el vede, ca la lumina unui fulger, adevărata natură a lui Brahman atunci cunoscând pe nenăscutul şi eternul Dumnezeu care este dincolo de toate naturile, el este eliberat de orice legătură». (Śvetaśvatara Upahishad II 8–15).

Se observă că practica yoga era destul de cunoscută în timpul când s-a compus această upanishadă, deşi tehnica meditaţiei nu e pe deplin expusă (lipsesc, de pildă, *dhârani* şi *dhyana* ca etape pregătitoare transei ultime, *sâmadhi).* Scopul era abandonarea eului limitat şi a întregii vieţi psiho-mentale pe care o alimentează, pentru atingerea stării supreme, identitatea cu Brahman. În timp ce alte upanishade promovau contemplaţia metafizică drept singura cale pentru atingerea lui

Brahman – revelaţia experimentală a identităţii efective dintre sufletul omului şi sufletul cosmosului. *Śvetaśvatara* propune pentru atingerea aceleiaşi revelaţii experimentale o tehnică yoginică. Din acest punct de vedere, *Śvetaśvatara* poate fi socotită un text de mistică experimentală, în timp ce marile *Upanishade* rămân de cele mai multe ori la scheme abstracte, metafizice, care slujesc numai ca punct de plecare pentru meditaţia în singurătate. Faptul că expresia mistică *samâdhi* apare pentru prima oară în *Śvetaśvatara Upanishad* întăreşte părerea noastră că această upanishadă a fost compusă într-un mediu de mistică experimentală. Întâlnim aici o expunere destul de completă a practicii yoga.

Despre necesitatea introversiunii pentru a atinge punctul de plecare al contemplaţiei mistice, ne vorbeşte *Katha*

Upanishad (II, 4. 1.): *«Simţurile au fost create de Dumnezeu cu tendinţa de a se mişca în afară. De aceea omul priveşte mai mult în afara decât înlăuntrul lui. Rareori un om înţelept, doritor de viaţă nemuritoare, priveşte către sufletul său interior cu ochii îndreptaţi înlăuntru»*. Trecerea de la ritual la ascezǎ – ambele doritoare de nemurire prin divinizarea omului – e demult făcută. Înţeleptul caută de acum să depăşească asceza prin contemplaţie mistică, prin exploatarea vieţii sale interioare, prin purificarea şi adâncirea meditaţiei. Scopul nu mai e nemurirea, obţinută prin ritual sau prin puterea magică a ascezei, ci identitatea cu Brahman, cu sufletul cosmic.

Evident, această identitate nu poate fi obţinută fără o anumită puritate ascetică. Asceza şi spiritualitatea au mers întotdeauna mână în mână, în India ca

şi în altă parte. Ceea ce se schimbă, însă, e primatul ascezei ca atare, şi înlocuirea valorii ei pur magice printr-o valoare instrumentală. Asceza începe a fi considerată ca o experienţă preliminarie contemplaţiei mistice. *Mundaka Upanishad* afirmă că *atman* nu poate fi realizat de un om care nu duce o tenace şi austeră viaţă spirituală (III, 2. 4.) *«Atât timp cât un om nu se simte dezgustat cu lumile în care îl aduc faptele sale şi atât cât nu e convins că lumea care se află deasupra acţiunilor nu poate fi atinsă prin nicio acţiune, oricât ar fi ea de bună, nu are dreptul să intre în lumea spirituală, pe care trebuie să o caute cu smerenie, apropiindu-se de un* guru *care a realizat Sufletul»* (I, 2. 12). Dezgustul de viaţa fenomenică – tranzitorie şi dureroasă – e primul pas către renunţare şi contemplaţie. *«Acel om e socotit de Dumnezeu un adevărat Brahman, care e*

dezgustat de naştere, de moarte şi de turburări mentale şi fizice». (Shanka-smritti, VII, 10–11: cf. Manu, II. 96). Manualele de mistică şi de ascetică buddhistă stăruie asupra «dezgustului» ca element motrice al perfecţiunii morale şi liberării.

În *Upanishadele* mai târzii – colorate din ce în ce mai accentuat de idei vedantine sau cuprinzând amănunte asupra practicii Yoga – vom avea prilejul să urmărim dezvoltarea şi valorificarea anumitor elemente de tehnică contemplativă. Teoria mistică a «răsuflărilor», poziţiile corporale, fiziologia ascetismului – sunt amănunte expuse în literatura upanishadică tardivă. Le vom examina în capitolul dedicat fiziologiei mistice, unde vom constata încă o dată originile rituale ale misticii indiene, care a început prin a fi interiorizarea unui sacrificiu, pentru a sfârşi în experienţa

identităţii sufletului cosmic cu sufletul individual. În acelaşi capitol vom încerca a dovedi esenţa pre-vedică şi pre-ariană a practicilor Yoga, pe care brahmanismul, ca şi buddhismul, le-a asimilat şi le-a purificat ridicându-le de la magie la contemplaţie.

2. Se pare că brahmanismul ortodox arian n-a acceptat de la început şi integral practica Yoga. Ea aparţinând straturilor pre-ariene – cum dovedesc săpăturile de la Mohenjo-Daro – brahmanii arieni, autori ai *vedelor* şi deţinătorii ritualelor ortodoxe, nu puteau privi cu simpatie asemenea practici de barbar misticism. Statuetele găsite la Mohenjo-Daro şi aparţinând civilizaţiei de pe valea Indusului (3250 în.Chr., după calculele lui Sir John Marshall, în *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*, London, Probsthain, 1931), dovedesc

că poziţiile clasice ale yoghinului *(asana)* şi practica meditaţiei prin concentrarea privirii între sprâncene *(ekagvat)* erau cunoscute acelor societăţi şi se integrau perfect în religia lor, care se deosebea net de religia vedică a noilor cuceritori arieni, pentru că adora principiul feminin, natura, în timp ce pantheonul vedic e reprezentat numai de forţe masculine. Obârşia practicii Yoga din religiile non-ariene şi prevedice e perfect dovedită, deşi fiind asimilate cu timpul de către vedism, au fost puse în legătură cu teoria şi practica sacrificiului vedic şi au ajuns, după cum am arătat, să înlocuiască însuşi sacrificiul.

Rezistenţa ideilor brahmane împotriva acestor practici de mistică populară (căci civilizaţia de la Mohenjo-Daro n-a dispărut odată cu cucerirea ariană, ci s-a prelungit subteran, supravieţuind

multă vreme în straturile populare), se poate ghici din anumite pasagii din literatura Brahmană. Totuşi, când cele dintâi sinteze hinduiste s-au împlinit şi ortodoxia brahmană a acceptat în sinul ei idei şi practici autohtone (vezi *nota* de la finele acestui capitol), au fost asimilate şi practicile Yoga. Literatura ortodoxă de la începutul evului mediu – care cuprinde însă documente mult mai vechi – e familiară cu fiziologia şi mistica yoghinilor; îndeosebi cărţile juridice pomenesc de yoga în legătură cu datoriile eremitului şi purificarea păcatelor. Dacă cronologia literaturii indiene ar fi mai bine fixată, s-ar putea urmări rezistenţa împotriva yogei şi continua ei victorie. Yoga e în cele din urmă acceptată, dar numai pentru brahmacarini (adică pentru studenţii care învaţă *Vedele* cu ajutorul brahmanilor) şi pentru pustnici. Lauda yogei variază în diver-

sele enciclopedii juridice ortodoxe, căci, după cum spune Manu, *«ascetismul şi cunoaşterea conduc la supremul Bine; prin ascetism se distrug păcatele şi prin cunoaştere se atinge nemurirea»*; XII, 107).

Câteva texte principale vor ilustra cunoştinţele tehnice asupra yogei, posedate şi aprobate de către autorii ortodocşi.

Vasishta Dharmashâstra XXV: «Hotărât, întotdeauna în practica Yoga, el trebuie, mereu, să-şi reţină răsuflarea. Până la capătul unghiilor şi până la capătul părului el trebuie să împlinească cea mai înaltă austeritate (5). Prin oprirea [expiraţiei] se naşte aerul, iar prin aer se produce foc şi atunci din căldură se formează apă; aşadar el e purificat intern în trei [elemente sacre] (6). Nici chiar prin severe austerităţi, nici prin zilnica recitare a Vedelor, *nici prin sacrificii nu poate cel*

de două ori născut să atingă acea condiţie pe care o atinge prin practica Yoga (7). Prin practica Yoga adevărata cunoaştere se obţine; Yoga este cea mai înaltă şi eternă austeritate; de aceea el trebuie întotdeauna să fie absorbit în practica Yoga (8)». (The Sacred Laws of the Aryas, vol. II, trs. G. Buhler, *S.B.E.* vol. 14, 1882, p. 125 şi urm.). În aceeaşi carte practica Yoga căpătă şi o valoare purificatorie: *«Dacă neobosit îţi reţine de trei ori răsuflarea după regula Yoga, păcatele pe care le-a făcut într-o zi şi într-o noapte sunt pe loc distruse»* (ibid. XXVI, 1). Aceasta dovedeşte încă o dată valoarea magică a ascetismului şi identificarea ascetismului expiratoriu cu practica Yoga.

Vishnusmritti (Codul lui Vishnu) XCII: *«Şezând cu picioarele încrucişate, cu mâna dreaptă aşezată pe cea stângă, cu limba fixată pe palat, şi fără să-şi atingă*

dinţii, cu ochii îndreptaţi în vârful nasului, şi fără să privească la niciuna dintre cele (patru] părţi ale cerului, liberat de teamă, stăpân pe sine, el trebuie să mediteze asupra sufletului, care este separat de cele douăzeci şi patru de elemente... Dacă rămâne concentrat într-o asemenea meditaţie timp de un an de zile, el obţine starea de Yogi» (S.B.E. VII, trsl. Jolly, p. 285–286, Oxford, 1880).

În aceeaşi carte, *Vishnusmritti*, se vorbeşte şi despre meditaţia mistică asupra lui Vishnu, contemplat în toată măreţia sa de zeu cosmic, aşa cum l-am mai întâlnit şi în *Bhagavad-Gita*. Când yoghinul e incapabil să se concentreze asupra sufletului fără formă *(nirákâra)* el trebuie să mediteze succesiv asupra elementelor minţii, intelectului, sufletului etc.; sau dacă e incapabil să atingă meditaţia supremă chiar pe această cale, el trebuie să me-

diteze asupra sufletului *(Purusha)*, ca şi cum ar fi o lampă ce luminează în inima sa ca într-un lotus răsturnat. Această viziune, care ajută concentrarea şi facilitează transa mistică, e foarte comună în literatura contemplativ-ascetică indiană. Întâlnim în foarte multe manuale mistice această ascensiune de la contemplaţia pe bază vizuală, la contemplaţia directă, abstractă, care singură poate conduce la iluminarea supremă. Ceea ce e interesant de observat e caracterul magic al practicii Yoga, aşa cum o înţelege şi o expune *Vishnusmritti – «orice ar medita, se obţine de către cel care meditează; atât de mare e puterea misterioasă a meditaţiei. De aceea yoghinul trebuie să înlăture tot ce e pieritor din gândurile sale şi să mediteze numai asupra a ceea ce este nepieritor. Dar nimic nu e nepieritor în afară de* purusha *(sufletul). Unindu-se cu el*

(prin necontenită meditaţie) yoghinul obţine liberarea finală» (XCII, 11–14).

În metafizica pură, Vedanta, practicile Yoga nu se bucură de importanţa pe care i-o acordă alte sisteme filosofice indiene. *Shankara*, deşi nu dezaprobă meditaţia Yoga, o găseşte inferioară adevăratei meditaţii metafizice, obţinute prin dialectica vedantină, care conduce la iluminare şi liberare prin înţelegerea iluziei *(mâyâ)*. Yoga, spune *Shankara, «conduce la posesiunea unor puteri extraordinare»*, dar *«cea mai înaltă beatitudine nu se poate atinge pe calea Yogei»* (Vedanta Sutra, vol. I, p. 233, 208). *Shankara* reprezintă încă o reacţiune brahmană împotriva Yogei ca instrument de atingere concretă a Divinităţii prin meditaţie şi devoţiune mistică. Adevărata *Vedanta* preferă cunoaşterii mistice, devoţionale, o cunonştere pur metafizică.

Yoga, chiar pentru învăţaţi, nu s-a disociat niciodată de practicile magice, de *clairvoyance*, transe, şi «puterile» cu care a avut la început legături organice. Ramanuja, al doilea mare maestru al filosofiei Vedanta, îşi mărturiseşte astfel opiniile asupra practicilor Yoga: *«Raihva, care prin puterea cunoaşterii sale Yogice, ştie tot ce se întâmplă în cele trei lumi...»* (*Vedanta Sutra*, I. 3. 35; trs, Thibault *S.B.E.*, vol. 48, p. 340). Acelaşi Ramanuja e conştient însă că *«cel mai înalt Suflet e direct intuit de acele persoane care practică concentraţia mistică a minţii»*, adică Yoga (ibid., p. 273). Concentraţia aceasta mistică este, însă, pentru Ramanuja legată întotdeauna de *bhakti* (ibid., p. 284), ca şi *Bhagavad-Gita*.

S-au constatat originile rituale ale practicii Yoga, directa lor legătură cu asceza şi magia, şi rezistenţa pe care

au întâlnit-o până ce au fost complet asimilate de religiozitatea şi intuiţiile civile brahmane.

NOTĂ:

Asimilarea practicilor autohtone, magico-yoginice, de către hrahmanism nu e un fenomen unic în istoria religioasă şi culturală a Indiei. Hinduismul, chiar în timpurile recente, în opera lui de expansiune şi prozelitism, asimilează culturile locale în regiunile locuite de triburi non-ariene şi non-dravidiene (aparţinând grupului tiheto-birman, Mon Khmer etc.), transformând zeii totemici în zeităţi brahmane şi dând interpretări noi, hinduiste, ritualelor barbare. Când asemenea triburi se convertesc la hinduism, ele adoră divinităţi hinduiste (de obicei divinităţi feminine, care simbolizează natura vegetală), dar nu apelează la serviciile vreunui preot

brahman pentru cult şi celelalte ceremoniale (cf. S. C. Mitra, *On the Conversion of Tribes into Castes in North Bihar*, în *Journ. Anthr. Soc. Bombay*, vol. XII, nr. 6, p. 735–743), semn care precizează întotdeauna caracterul nonarian, autohton, al triburilor. Chiar când acestea adoptă legislaţia hinduistă şi regulile castelor, refuză totuşi ajutorul brahmanilor. În mai toate culturile populare din India – adorarea pomilor, izvoarelor, lacurilor etc. – nu se întrebuinţează un brahman (S. C. Mitra, *Notes on Tree-Cults in the Distr. of Patna in S. Bihar*, în *Journ. Bihar Orissa Ros Soc.*, 1928, p. 278–279) pentru ceremonialul templului sau altarului. Majoritatea acestor idoli aborigeni (câteodată reprezentaţi prin câte un fetiş) sunt identificaţi cu nenumăratele încarnaţii ale zeiţei Kali. Astfel e cazul zeiţei Kalijai, zeiţa tutelară a lacului Chilca

din Orissa, a cărei origine aborigenă e dovedită şi de faptul că i se sacrifică găini (S. C. Mitra, *The Cult of the Lake-Goddess of Orissa*, în *Jour. Anthr. Soc. Bombay*, XII, 1921, nr. 2, p. 190–197; din numeroasele studii ale acestui antropolog şi folclorist, asupra problemei ce ne interesează – asimilarea culturilor locale, tribale, de către hinduism – trebuiesc citate următoarele: *On the Cult of the Tre Goddess in Eastern Bengal*, în *Man in India*, vol. II, 1922, p. 228–241; *On the worship of the Pipal Tree in N. Bihar*, în *J.B.O.R.S.*, dec. 1920, p. 570–572; *On the Cult of the Jujube Tree*, în *Man in India*, vol. V., 1925, p. 115–131).

Anumite locuri şi monumente, probabil adorate în India din timpurile preistorice, au fost înglobate în hinduism şi socotite sanctuare ale zeilor vedici. Acelaşi lucru şi cu buddhismul, care, evo-

luând dintr-o religie populară, a trebuit să accepte şi divinităţi inferioare (Yaksas, Nagas, Devas), socotindu-le zeităţi protectoare ale venerabilelor *stupa* cu urmele lui Buddha (Ramprasad Chanda, *Medieval Sculpture in Eastern India*, în *Journ. Depart. of Letters*, Calcutta University, vol. III, p. 225–246, în special p. 236). Despre vicisitudinile buddhismului popular în India şi relaţiile lui cu culturile locale, vezi Nagendra Nath Vasu, *The Modern Buddhism and its followers in Orissa;* Benoy Kumar Sarkar, *The Folk-Element in Hindu Culture*, London, 1917 (p. 169, 131, etc.); Haraprasad Shastri, *Buddha Gana a Dohâ*, Calcutta, 1916 (în bengali).

Se ştie că multe din religiile Indiei – chiar cele pur spirituale – păstrează încă fondul primitiv, animist, al culturilor aborigene (cf. P. C. Bagehi, *Primitive*

elements of Jainism, în *Journ. Depart. Letters*, vol. V., 1921, p. 349–364). Dar marile influenţe le-au primit arienii în India de la populaţiile dravidiene, din sudul peninsulei, care şi ele, se crede, au fost influenţate de către civilizaţiile maritime micronesiene. Începând de la limbă şi sfârşind în filosofie, cuceritorii arieni au împrumutat şi au fost influenţaţi de către localnicii dravidieni. Caldwell a dovedit că flexiunea ariană datorează mult contactului cu populaţiile dravidiene (cf. *A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages*, p. 39, 225) şi se pare chiar că o întreagă clasă a sunetelor cerebrale din sanskrită a luat naştere prin influenţa dravidiană (Grierson, *Linguistic Survey of India*, Calcutta, vol. IV, p. 279). Marea înrâurire se observă însă în religie, unde culturi aparţinută cu desăvârşire altor zone decât cea ari-

ană au fost integrate în hinduism şi acceptate de către cei mai ortodocşi brahmani (cf. Bishop Henry Whitehead, *The Village Gods in South India*, ed. II, Calcutta, 1921; W. T. Elmore, *Dravidian Gods in Modern Hinduism*, New-York, 1915).

Divinităţile locale *(gramadevata)* sunt specifice localităţilor dravidiene (G. Oppert, *On the original inhabitants of India*, Madras, 1898, p. 450 şi urm.), precum şi acele zeci de mii de duhuri *(Bhuta)*, care intervin zilnic în viaţa şi cultul săteanului indian. Dar nu numai religia maselor a păstrat aceste elemente primitive, ci însăşi marii zei indieni s-au conformat mentalităţii dravidiene (vezi în Oppert, capitolele: *Vishnu and Yoni* p. 329–331 şi *Linga and Shiva*, p. 370–382).

Descoperirile de la Mohenjo-Daro au dovedit că Shiva era adorat de acele

populaţii pre-indiene de pe valea Indului, patru mii de ani în.Chr. Relaţiile dintre dravidieni şi populaţiile de la Mohenjo-Daro, sunt încă prea puţin cunoscute pentru a putea preciza istoria acestui zeu specific indian. Studii mai recente, asupra cărora vom reveni îndată, au descifrat o origine şi mai depărtată – pre-ariană şi pre-dravidiană – a multor credinţe şi simboluri indiene. Este în orice caz hazardat şi cel puţin prematur să se spună, cum susţine G. W. Brown, *The Sources of Indian Philosophical Ideas*, în *Studies in Honor of Maurice Bloomfield*, Oxford Univ. Press, 1920, p. 75–88) că absolut toate marile intuiţii şi fundamentalele noţiuni ale gândirii indiene aparţin dravidienilor, şi că doctrina transmigrării sufletelor, de pildă, se întemeiază pe ideile animiste dravidiene, sau că *Upanishadele* au fost o ultimă elaborare a doctrinelor dravi-

diene. Ceea ce e adevărat e faptul că *puja*, cultul ca atare, nu aparţine spiritualităţii ariene – ci e un exerciţiu pur asiatic, crescut şi dezvoltat pe pământ asiatic. A trebuit să treacă mii de ani pentru ca hinduismul oficial, bazat pe cultul vedic (care era oficiat de brahmani) să accepte *puja*, un cult popular şi propriu localnicilor. Spiritul acesta non-arian se relevă şi în sisteme rituale sau filosofice ce depăşesc religia folclorică; Tantra, de pildă, al cărui ceremonial şi iconografie, meditaţia şi contemplaţie, sunt străine spiritului arian.

După ce prof. Sylvain Lévi a încercat în fundamentalul său studiu *Pré-aryen et pré-dravidien (Journal Asiatique*, 1923, vol. II, p. 1–57} să pună la îndoială caracterul arian al multor nume din vechea geografie indiană şi să sugereze o influenţă austro-asiatică, au apărut mai multe contribuţii, majorita-

tea datorate lui Jean Przyluski, care au dovedit că asemenea influenţă austro-asiatică se descoperă şi în alte domenii în afară de cel al faptelor lingvistice. De pildă, numerotaţia vegesimală – existentă şi astăzi în Bengal – aparţine domeniului austro-asiatic (J. Przyluski, *Bengali Numeration and Non-Arvan substratum*, în volumul *Pre-aryan and Pre-dravidian in India*, Calcutta Univ. Press, 1929, p. 25–32; *La numération vigesimale dans l'Inde* în *Rocznik Orjentalistyczny*, vol. IV., 1926, p. 230–237). Într-o serie de articole publicate în *Bulletin de la Société de Linguistique*, prof. Przyluski a dovedii originea austro-asiatică a multor cuvinte din limbile moderne indiene. Iar în altă serie de studii *(La Princesse à l'odeur de poisson et la Nági dans les tradilions de l'Asie Orientale*, în *Études Asiatiques*, vol. II, p. 265–284; *Le Prologue-cadre*

des Mille et une Nuits el le thème de svayamvára, în *Journal Asiatique*, 1924, p. 101–137), dovedeşte că unele legende mitologice indiene reflectează anumite aspecte ale civilizaţiei maritime din sud-est. Ideea subiacentă e că forţa magic-religioasă care creează eroii populari se află în ape. Către ape se îndreaptă regii, sfinţii, eroii şi simbolurile marine (scoica etc.), le comunică energia sacră de care au nevoie. Această idee e net opusă *Weltanschaung*-ului popoarelor continentale indoariene şi chinezii (cu care populaţiile indiene ar fi putut veni în contact), care cred că zeii locuiesc în vârful munţilor şi în straturile superioare atmosferice. Dimpotrivă, civilizaţiile micronesiene şi austro-asiatice se deosebesc prin caracterul lor maritim; societatea lor e matriarhală (şi urmele matriarhatului şi ale succesiunii prin descendenţă ute-

rină se pot descifra încă în folclorul şi mitologia indiană; cf. *Prologue-cadre)* şi suzeranitatea aparţine femeilor. Chiar în cultul şarpelui se pot descoperi filiaţii cu civilizaţiile oceanice (cf. Vogel, Serpent – *Worship in ancient and modern India*, în *Acta Orientalia* vol. II, 1924. p. 279–312).

În legătură cu cele ce spuneam despre influenţa civilizaţiilor austro-asiatice, cu simbolism acvatic, asupra Indiei, e interesant de observat că, în sudul peninsulei, oala şi oala cu apă reprezintă de foarte multe ori divinitatea locală, iar în festivaluri, imaginile divine sunt aşezate sau întovărăşite de oale (Oppert, op. cit., p. 267, 274). Există chiar o anumită *gramadevata* ca oală. În folclorul sud-indian se spune că mai mulţi înţelepţi au fost născuţi în oale (Oppert, p. 67–68), asemenea lui Agastya şi Vasishta din mitologia vedi-

că. De asemenea, în *Devyupanishad* (citat de Oppert, p. 425–426) se spune că originea Marii Zeiţe Devi, principiul vital al cosmosului, se află în «Apa de mare». Detaliile acestea, care nu au fost cunoscute lui Przyluski, adaugă argumente noi la teza sa asupra relaţiilor dintre civilizaţia dravidiană şi austro-asiatică.

Cercetările etnologice ale lui James Hornell (cf. *The Origin and the Ethonological Significance of the Indian Boat designe*, în *As. S. B. Memoirs*, vol. VII, 1920) tind a dovedi, pe altă cale, o puternică influentă polinesiană asupra populaţiei pre-dravidiene de pe coasta de sud a Indiei. De asemenea, prof. Dasgupta (cf. *A few types of Indian sendentary games*, în *J.A.S.B.* vol. XXII, 1926, p. 143–148, 211–213) a dovedit izbitoare analogii între anumite jocuri din India şi Sumatra. Toate acestea,

precum şi alte multe cercetări, pe care nu le citǎm atât pentru caracterul lor strict tehnic, ci şi pentru faptul cǎ, nu au atins încă rezultate definitive, contribuie la limpezirea acelei epoci din protoistoria Indiei în care s-au plămădit cele dintâi sinteze fecunde între rase şi s-au realizat cele dintâi intuiţii culturale, care vor fi întâlnite mai târziu de către arieni, vor fi asimilate, purificate şi înălţate la valori universale. Se pare că adevărata plasmă spirituală a Indiei aparţine zonelor culturale non-ariene. Arienii au fost barbarii, în comparaţie cu civilizaţiile care existau pe valea Indului în mileniul al IV-lea.

Dacă etimologia propusă de praf. Przyluski pentru cuvinte sanskrite *linga*, *langula*, *langala* e justă, şi ele derivă din forma melanesiană *lak* – atunci simbolul întregului shalvism, *lingam* – simbolul erotic, trebuie pus în legătura

cu religiile micronesiene *(Mem. Soc. de Linguistique*, vol. XXII, p. 205 şi urm.). Trebuie să fim foarte prudenţi în faţa unor asemenea etimologii. Dar nu e mai puţin adevărat că foarte multe forme sanskrite, ireductibile la o rădăcină ariană, se explică prin limbile austro-asiatice.

Ceea ce trebuie să concludem din toate cercetările recente asupra importanţei problemei influenţelor autohtone asupra indienilor arieni – e faptul că India datorează mult mai puţin acestor năvălitori şi mitologiei lor vedice, decât datorează străvechilor civilizaţii aborigene.

La lumina acestor precizări, cercetările noastre asupra caracterului non-arian al practicilor Yoga capătă un nou sprijin. Yoga a fost, însă, una din acele descoperiri ale cărei creşteri nu s-au oprit niciodată. Folosită de mai toate

religiile şi sectele – ca o tehnică indispensabilă meditaţiei – ea ajunge şi un sistem filosofic, şi o cale de mântuire, şi un izvor de creaţie folclorică. După cum fecundează unul sau altul dintre straturile religiei indiene: eremiţii rătăcitori, brahmanii, sau poporul rămas la culturile lui locale.

Capitolul III – Contemplaţie şi asceză în Buddhism

1. Ce a fost buddhismul originar (Poziţia lui Buddha faţă de spiritualitatea şi sectele contemporane mesajului său).
2. Meditaţia în buddhismul originar (Buddha împotriva puterilor magice; Transa în buddhism – dhyana).

1. Raporturile organice între momentul istoric al apariţiei buddhismului şi mişcările religioase populare precum şi ordinele călugărilor rătăcitori, constituie una din problemele cele mai stufoase şi mai interesante din istoria religioasă a Indiei. Limpezirea lor ar fi slujit unei mai bune înţelegeri a celor ce vom spune în capitolul de faţă. Cum discuţia aceasta, însă, depăşeşte cadrele stu-

diului nostru, nu o vom ataca, ci îi vom enunţa numai premisele şi concluziile la care s-au oprit cercetările moderne.

Având a ne ocupa de relaţiile dintre meditaţia şi asceza buddhistă, pe de o parte, şi *Yoga* şi fenomenele similare, pe de altă parte, trebuie să ştim ce a fost buddhismul original, cum a evoluat el şi întrucât se întrepătrunde cu zona fenomenelor Yoga.

Judecând după canonul *páli*. Buddhismul a fost – în concepţia şi mesajul fondatorului – mai puţin decât o religie. A fost o chemare adresată direct omului, o etică – pentru că punea problema pe date umane, pe datul iniţial al durerii existenţei şi căuta soluţia numai prin efortul omului, prin luarea de cunoştinţă asupra esenţei şi originii durerii şi liberarea prin cunoaşterea cauzelor acestei dureri. Dacă acest mesaj etic – care nu exclude o viaţă spirituală ce-

nobitică, dar nici nu cădea în cealaltă extremă, a renunţării totale – a ajuns mai târziu o religie cu o eschatologie şi o legiferare bine fixate, se datorează însuşi succesului apostolatului celor dintâi misionari buddhişti. Convertindu-se pături din ce în ce mai umile, ele au introdus în buddhism concepţia paradisiacă a religiilor populare şi au personificat însăşi cele mai fundamentale abstracţiuni *(Dharma*, legea) şi au transformat treptele ascensiunii lui Buddha. Sau diversele stadii ale perfecţiunii spirituale, într-un pantheon.

Temelia buddhismului a fost «înţelegerea», şi aşadar liberarea, prin meditaţie. Chiar dacă această meditaţie nu implica un regim strict ascetic, ea se înfiripa dintr-o viziune pesimistă a existenţei, adică pe afirmarea durerii funciare a oricărei experienţe omeneşti, şi, aşadar, aparţinea ascetismului. Medi-

taţia fiind un instrument pentru atingerea dezrobirii de durere, ea nu se putea dispensa de renunţare, aşadar de o anumită asceză, deşi fără excesele ascetismului indian contemporan. (Jainiştii, de pildă, sau urmaşii lui Maskara Goshala). Trebuie să reţinem că fermentul buddhist s-a dezvoltat într-un mediu bogat în experienţe religioase, în ascetism şi misticism – şi că, fiind o cale de mijloc între ele, nu le-a exclus cu desăvârşire. Chiar Buddha a practicat meditaţia *(Dhyana)*, ne spune canonul *páli*[1].

---

[1] *Anguttara Nikâya*, II, 245; *Magghima Nikâya*, III, 108; *Digha*, II, 200; II, 206; III, 15: *Samyutta*, I, 46, 55 etc. Vezi: Warren, *Buddhism in Traslation* (Harward Oriental Series, vol. 3, ed. VIII, 1992), secţiunea IV, intitulată *Meditation and Nirvána*, şi Paul Oltramare, *La Théosophie Bouddhique*, Pa-

Faţă de contemporanii săi – *parivrajaka* (religioşi rătăcitori), magicieni *(siddhas)*, sectari şi asceţi de tot felul – Buddha nu dovedeşte prea multă simpatie. Încercările lui ascetice l-au dezgustat de extreme: în acelaşi timp – consecvent cu poziţia sa etică – recunoaşte că «puterile» *(siddhi*, în pâli *iddhi)* acestor religioşi sunt primejdioase ascensiunii lor spirituale. *«Ascetul, prin austeritatea sa, ajunge mândru, scopul său e satisfăcut... Ajunge îmbătat de sine şi de puterile sale, şi fără nicio grijă...» (Dighanikaya*, XXV; *Udumbarikă Sihanáda-Suttanta*, trs. Rhys Davids, Dialogues of the Buddha, vol. III, p. 39).

Din textele canonului *páli*, înţelegem că Buddha a cunoscut şi a discutat cu foarte mulţi religioşi ai timpului, cu

---

ris, 1923, p. 326 şi urm.

acei *parivrajaka* de care pomenesc dialogurile (Bimala Churu Law, *Gautama Buddha and the Paribrájakas*, în *Journ. As. Soc. Beng.*, vol. XXI, 1925, pp. 323–136). Se află chiar liste de asemenea secte ascetice, fiecare cu caracteristica sa. În *Kassapa-Sihanáda Sutta* se vorbeşte despre un ascet care stă întotdeauna în picioare şi numit «cel care stă», altul «cel care stă pe călcâie», altul «cel ce doarme pe pământ», altul «cel care bea apă murdară» etc. Ceea ce critică Buddha în viaţa şi activitatea acestora e patima lor pentru «puteri», încă o iluzie care poate lega omul de existenţă.

Puterile sunt într-adevăr accesibile celui care meditează, dar ele nu trebuiesc considerate un scop în sine şi, mai ales, nu trebuiesc arătate prin exhibiţii publice. *«Oh, Bhikkus, voi nu trebuie să desfăşuraţi în faţa laicilor minunile*

iddhi, *care depăşesc puterea omului ordinar. Oricine va face aceasta, va fi vinovat de păcat» (Vinaya*, II. 112; trs. *Vinaya texte*, vol. III, p. 81).

Adevărata ţintă a meditaţiei nu e obţinerea stărilor supraomeneşti, ci seninătatea lăuntrică, «compoziţia» sufletului, care va conduce la iluminare. Psihologii buddhistă – care se cristaliza prin eforturile teologilor medievali – confirmă adevărul acesta că viaţa mentală, alimentată ele *sansara*, e marele obstacol al meditaţiei, şi ea trebuie simplificată şi purificată pentru împlinirea ascensiunii. O descriere a adevăratului ascet buddhist o aflăm în Udumbarikâ Sihanâda Suttanta: *«El îşi alege un loc singuratic, în pădure, la picioarul vreunui arbore, în munţi sau pe o grămadă de paie în câmp deschis. Şi reîntorcându-se acolo după ce a cerşit, el se aşază cu picioarele încrucişate,*

păstrându-şi trupul drept şi cu inteligenţa ascuţită, vie. Alungind toate poftirile lumeşti, el rămâne cu o inimă liniştită şi-şi purifică mintea de orice dorinţă carnală. Alungând supărarea, el rămâne cu o inimă liberată de duşmănie, binevoitor şi milos către toate făpturile, şi-şi purifică mintea de orice supărare invidioasă. Alungând scârba şi lenea, el rămâne liber; conştient de lumină, atent şi stăpân pe sine, el îşi purifică mintea de scârbă şi lene. Alungând furia şi neliniştea, el se eliberează de orice excitaţie... Alungând îndoiala, el rămâne ca unul care a trecut dincolo de dilemă; el nu se mai îndoieşte de acum de ceea ce e bine, şi el îşi purifică mintea de îndoială» (Digha XXV, trs. *Dialogues*, vol. III, p. 44).

Diversele *puteri* pe care ascetul buddhist le poate obţine prin meditaţie – şi care confirmă originea magică a meditaţiei indiene – sunt menţionate de

Buddha în repetate rânduri, şi ele nu se deosebesc prea mult de puterile magicienilor tantrici şi hinduşi de care ne vorbesc atât literatura cultă cât şi folclorul indian (cf. *Apendice* II). Iată, de pildă, un text din *Sâmanna-Phalla Suita: «Cu inima senină, purificată, translucentă, cultivată, lipsită de orice rău, suplă, gata să acţioneze, fermă şi netulburată, el îşi aplică mintea către moduri-le darului minunat* (iddhi). *El realizează* iddhi *în feluritele sale moduri; fiind unul el devine mai mulţi, şi devenind mai mulţi el devine din nou unul; ajunge vizibil sau invizibil, merge prin zid fără să simtă rezistenţă ca şi cum ar merge prin aer; pătrunde în sus şi în jos prin pământ solid ca şi cum ar fi apă; merge pe apă ca şi cum ar fi pe pământ; zboară cu picioarele încrucişate prin văzduh, ca păsările pe aripi; chiar şi luna şi soarele, cât de puternice ar fi ele, le poate atinge*

cu mâna; el se poate ridica cu trupul chiar până în cerurile lui Brahman» (cf. R. Davids, *Dialogues of the Buddha*, pp. 88–89, Oxford, 1899), reprint 1923).

Buddha recunoaşte existenţa «sunetelor şi viziunilor cereşti», a acelor experienţe de clar-audiţie şi clar-vedere atât de comune manualelor de meditaţie indiană[2]. Dar ele sunt considerate capa-

---

[2] Vezi studiul profesorului Pozdnejov, *Dhyána und Samâdhi în Mongolischen Lamaismus*, în vol. XXIII din *Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete*, (Hannover, p. 48, 1929);. şi O. Rosenberg, *Die Weltanschauung des moderner Buddhismus im fernen Osten*, în *Materialien zur kunde des Buddhismus*, Heidelberg, 1924. Prof. Rosenberg a practicat el însuşi o anumită meditaţie yoga în mânăstirile japoneze şi compară experienţa aceasta cu sentimentul armonios şi senin provocat de

bile să provoace dorinţa şi pofta *(Mahâli Sutta* pr. 7, *Digha VI*, în *Dialogues* vol. I, p. 197 şi urm.). Buddha lămureşte că *«fraţii nu duc o viaţă religioasă pentru obţinerea acestei concentraţii. Nu, Mahá-li, sunt lucruri mai înalte şi mai dulci decât aceste, şi pentru atingerea lor duc fraţii o viaţă religioasă»*. (ibid. Pr. 12).

Transa, *Samâdhi*, era scopul tuturor acestor asceţi contemplatori: *«În multe*

---

muzică, mai ales cea executată personal. (cf. L. H. Waddee, *Lamaism in Sikhim în The Gazettcer of Sikhim*, p. 241–392, în special p. 305 şi urm., Calcutta, 1894, Ed. Bengal Gov. Press.) şi Alexandra David-Neel, *With Mystics and Magicians in Tibet* (London, 1931) pp. 220–223. În partea a II-a a monografiei de faţă se vor examina sistemele de meditaţie asiatică întemeiate pe tehnica buddhistă, precum şi studiul comparativ al celorlalte meditaţii indiene: jaine, tantrice etc.

împrejurări când diverşi maeştri spirituali Samana *şi* Brahmana *se adunau la un loc şi stăteau de vorbă în hol, discuţia cădea asupra transei* (abhisânnantrodho, *„încetarea conştiinţei") şi întrebarea era; „Cum se poate să se realizeze încetarea conştiinţei?» (Potthapáda Sutta* pr. 6, *Digha IX*, în *Dialogues* I, 246). Se înţelege din acest dialog că erau şi mijloace mecanice, de hipnoză şi magie, pentru atingerea acestei transe, care nu era transa contemplativă, ci mai degrabă o inhibiţie hipnotică. *«Sunt* Samana *şi* Brahmani *cu mari puteri şi influenţă, care pot infuza conştiinţa într-un om şi o pot retrage după voie»* (ibid.).

Ştim care era atitudinea lui Buddha faţă de această mecanizare a vieţii psihice. Actele exterioare şi stigmatele ascetismului crud nu preţuiau nimic pentru el. În *Kassapa-Sihanáda Sutta, (Digha VIII)*, se găseşte o admirabilă dis-

cuţie între călugărul Kassapa şi Buddha asupra criteriului prin care se recunoaşte un om spiritual, un *samana* sau un brahman. Buddha refuză criteriul exterior, brut şi ineficace al vestmântului zdrenţăros sau nuditatea absolută, al gesturilor specifice etc. *«E greu să cunoşti când un om e* samana, *când e brahman. Dar din ceasul când un frate* (bhikku) *şi-a cultivat dragostea care nu cunoaşte minte, nici rea voinţă; din ceasul când, prin distrugerea ucigătoarelor intoxicaţii (pofta cărnii, pofta după viaţa viitoare, iluzia şi ignoranţa), el se află în acea libertate a inimii, în acea libertate a minţii, şi e liber de pasiuni şi, fiind încă în această lume vizibilă, a ajuns sa realizeze şi să cunoască aceasta – din acel ceas, oh, Kassapa, se numeşte acel frate un* samana, *se numeşte un brahman»* (*Dialogues* vol. I, pp, 234–235).

Mărturisirea aceasta e cel mai sigur

indiciu de ceea ce înţelege Buddha prin viaţă spirituală: ascensiune etică, liberarea de instincte şi egoism, milă pentru toată făptura, fugă de pasiune şi de conflicte, seninătate, «compoziţie» sufletească.

Asupra miracolelor – care erau căutate şi promovate de majoritatea asceţilor rătăcitori, *parivrajaka*, *samana*, etc. – Buddha îşi mărturiseşte net dezaprobarea. După cum am spus, el nu neagă puterile suprafireşti, *iddhi*, dar nu le socoteşte necesare perfecţiunii spirituale, evoluţiei care conduce la starea de *arhat*. În *Kavaddha Sutta (Digha*, XI) el spune ca *iddhi* sunt perfect inutile; lumea, aşa cum o cunoaştem, se afla înlăuntrul fiecăruia dintre noi. El se teme că practicantul va crede că miracolul se datorează farmecului, magiei, forţei efective a formulei, şi că va neglija astfel purificarea interioară. Se temea că

mesajul lui către om ca atare şi ascensiunea spirituală pe care o ilustrează să nu se transforme într-o simplă practică magică, aşa cum mai erau multe în India.

«Cu adevărat îţi spun, prietene, că în acest trup, muritor cum e şi mare numai de un cot, dar conştient şi dăruit cu minte (samanake), *în acest trup se află lumea, şi creşterea, şi disoluţia ei, şi drumul care duce către dezlipirea de ea»* (*Anguttara*, II, 48, *Samyutta* I, 82, citat în *Dialogues* vol. I, p. 272). Dacă un *bhikku* ar ajunge stăpânul celor mai ascunse puteri, dacă el ar putea citi gândurile omului şi viitorul, sau dacă ar putea ajunge invizibil şi ar putea să se dedubleze, etc. – cu minunile acestea n-ar izbuti să predice mesajul liberării, spune Buddha. Pentru că cineva ar putea să-i răspundă foarte bine: «Există un farmec şi mai mare, farme-

cul cu Gandharva (prin care se obţine invizibilitatea) şi există farmecul Juvaerului (prin care se realizează cele mai surprinzătoare performanţe magice)».

De aceea, Buddha se opune practicării acestor tehnici oculte de către membrii comunităţii: «*Aşa Kevaddha, pentru că simt primejdie în practica miracolelor magice* (iddhi) *de acea sunt scârbit de ele, şi le urăsc, şi sunt ruşinat de ele*» (*Digha XI, Dialogues* I. p. 277–279). S-ar putea ca neofitul, deşi a depăşii ispitele lumii fenomenice, să cadă pradă acestor ispite mai subtile, a miracolelor magice, şi să neglijeze meditaţia pentru tehnica *siddhi*. S-ar putea ca el să creadă în existenţa reală, concretă, a acestor puteri – care nu posedă decât o realitate relativă – şi să fie ataşat din nou de iluzii, socotindu-se puternic asemenea zeilor. În timp ce adevărata liberare nu se obţine decât prin totala

detaşare de lume şi concentrarea tuturor eforturilor către purificarea lăuntrică. Vom vedea că asemenea precauţii se întâlnesc şi în manualul clasic al Yogei Hinduiste, în Patanjali. Şi acolo se spune că cele mai mari tentaţii le întâmpină yoghinul nu atât din partea lumii fizice, cât a puterilor şi voluptăţilor obţinute în lumea zeilor *(deva, videha)*. E conflictul între etică şi magie, între contemplaţie şi tehnică magică, pe care îl vom întâlni întotdeauna la baza speculaţiei indiene. E un dualism care a alimentat spiritualitatea indiană chiar de la cele dintâi formulări ale ei.

2. Asupra meditaţiei, aşa cum a fost ca înţeleasă şi practicată de Buddha, canonul *páli* ne oferă multe documente. Trebuie să spunem, însă, că *dhyána* (în pâli, *jhána)* nu a însemnat în buddhismul iniţial ceea ce înseamnă astăzi în

mânăstirile buddhiste din Japonia, Mongolia şi China[3]. *Dhyána* se pare că este o stare de concentrare lucidă şi totuşi expectativă, simpatizând cu experienţa pe care o aştepta să se împlinească, un soi de aparentă reverie, dar fără distracţia şi incoerenţa unei reverii. Ea seamănă cu *sati* (veghe lucidă), o stare de suflet similară celui care renunţă la poziţiile conştiinţei sale diurne şi aşteaptă să înveţe ceva nou, să pătrundă în alte stări de conştiinţă (cf. Caroline Rhys Davids, *Dhyána In Early*

---

[3] *Sadharma Pundarika*, ch. XXV, Kern, *S.B.E.* vol. XXI, pp. 420–424 şi urm. De asemenea *S.B.E.* XI, pp. 215–217. Asupra memoriei vieţilor trecute, documente şi texte în studiul lui P. Demièville, *Sur la mémoire des existences antérieures* în *Bull. Ecole Française d'Extrème Orient*, vol. XXVII, 1928, pp. 283–298.

Buddhism, în *Indian Historical Quarterly*, vol. III, 1927, pp. 689–715).

Dhyána nu era în niciun caz *samâdhi* din manualele Yoga. În cea dintâi, conştiinţa stă de veghe, şi deşi e desprinsă din cadrele judecăţii şi sensibilităţii diurne, totuşi există şi funcţionează; în *samâdhi*, după cum am arătat în capitolul respectiv, orice urmă de conştiinţă normală, cotidiană, o suprimată. *Dhyána* e concentrare expectativă îmbibată de simpatie; *samâdhi* e transă, depăşeşte experienţa mentală, e perfecta coincidenţă cu *saccidananda*.

Buddha a fost un pasionat *jhain*, practicând adică meditaţia prin expectativă, *dhyána*. «*Vino de vezi pe Gotama, clar-văzătorul, meditativul, în pădure*» (*Sutta-Nipáta*, 165, citat de Rhys Davids, op. cit., p. 706). «*Oare eşti copleşit de durere, de stai în pădure meditând?*», îl întreabă ispititorul (*Samyutta*,

1. 123). Canonul *páli* ne păstrează o sumă de amănunte asupra poziţiei corporale, specific contemplativă, pe care o avea Buddha în timpul meditaţiei (de pildă *Anguttara*, II, 245), precum şi a celor dintre discipolii şi contemporanii săi care practicau *dhyána*.

Cele patru stadii ale *dhyánei* sunt numai o pregătire a unei alte «înalte ştiinţe» *(abhinna)*. Stadiile *dhyánei* – pe care neofitul trebuie să le practice şi să le experimenteze rând pe rând – dăruiesc puterile care sunt legate de orice meditaţie bine realizată: clar-auzire, clar vedere, memoria vieţilor precedente, etc.[4]

---

[4] De pildă, *Samyutta-Nikâya*, cap. XIII: «*Celui cate a intrat în întâia* jhâno, *vocea i-a încetat: celui care a intrat în a doua* jhâna, *raţionamentul şi reflecţia i-au încetat; celui care a intrat în a treia* jhâna, *bucuria i-a în-*

Învăţând pe discipoli practica *dhyána*, Buddha nu le cerea să caute prin ea obiectele meditaţiei upanishadice sau yogice: Brahman, atman, Ishvara, adică sufletul cosmic, sunetul omenesc, sau pe Dumnezeu. Prin *dhyána* el înţelegea o ascensiune pur spirituală şi liberă către stări de conştiinţă necesare

---

cetat; celui care a intrat în a patra jhâna, *inspiraţiile şi expiraţiile i-au încetat; pentru cel care a intrat în planul spaţiului infinit, percepţia formei a încetat; pentru cel care a intrat în planul conştiinţei infinite, percepţia planului spaţiului infinit a încetat; pentru cel care a intrat în planul vacuităţii, percepţia planului conştiinţei infinite a încetat; pentru cel care a intrat în planul* [unde *nu se poate distinge*] *nici percepţia nici non-percepţia, percepţia planului vacuităţii a încetat; pentru cel care a intrat [în planul] suspendării percepţiei şi senzaţiei, percepţia şi senzaţia au încetat*». (Warren, *Buddhism*, 384).

mântuirii de durerea existenţei. El voia să pună pe om în directă legătură eu anumite puteri *(devas)* prin care omul s-ar fi putut înălţa deasupra grijilor şi vicisitudinilor cotidiene, care toate sunt obstacole seninătăţii necesare liberării. El făcea din *dhyána* un instrument, niciodată un scop. Dacă practicile acestea meditative au fost exagerate în buddhismul medieval, cauzele trebuiesc căutate altundeva decât în mesajul lui Buddha.

Buddhismul nu a nesocotit niciodată practicile meditative şi transa *(Dhyána)*. *«Psihologia transei este de fapt o trăsătură caracteristică a multor sisteme indiene, nu numai a buddhismului. Ea apare aproape inevitabil în acea parte a fiecărui sistem indian care se numeşte* mârga *(„calea"), în care sunt expuse mijloacele de tranziţie din lumea fenomenelor în cea a Absolutului. Cu excepţia şcolii or-*

todoxe Mimâamsa şi a materialiştilor, fiecare sistem, în această parte dar nu în altele, conţine un anumit element aparţinând misticismului. Jainiştii îşi au învăţăturile lor despre Yoga; chiar şi realiştii şi theiştii Nâyăyika, când găsesc greu de explicat tranziţia în Absolut, adică de la samsâra *la* nirvana, *recurg la Yoga, nu la Dumnezeu. Totuşi, după cum mentalitatea europeană nu este totdeauna şi cu desăvârşire liberată de misticism, tot aşa mentalitatea indiană nu este întotdeauna subjugată lui».* (Th. Stcherbatzkv, *The Conception of Buddhisz Nirvána*, Leningrad, 1927, p. 19).

În buddhismul medieval, aşa cum a fost el sistematizat de către marii teologi ai şcolilor de Sud sau de Nord, a fost acceptată întotdeauna o anumită practică yogică pentru ascensiunea spirituală şi obţinerea liberării. Nu au refuzat nici chiar procedeele tehnice

aproape automate. Tehnica respiratorie, adică observarea ritmului respiraţiei, urmărirea aerului care pătrunde în corp şi a aerului expirat, toate acestea practicate cu scopul de a pregăti conştiinţa pentru o ascensiune interiorizată către starea de Buddha, se găseşte expusă, de pildă, în voluminoasa enciclopedie a buddhismului de Sud, *Abhidharmakosa* (Louis de la Vallée-Poussin, *La Morale Bouddhique*, Paris, 1927, p. 75, 83, 115).

Cu cât buddhismul a evoluat, cu atât tehnica meditaţiei s-a complicat şi s-a desăvârşit. În manualele mistice medievale – dintre care trebuie notată *Visuddhi-Magga* («Drumul purităţii») a lui Buddhaghosa – meditaţia este expusă şi comentată în toate fazele ei, cu acea rigurozitate tehnică specifică teologilor buddhişti. E adevărat că Buddha lăsase destule indicaţii asupra celor patru

jhâna, dar o lungă experienţă a mânăstirilor buddhiste a desăvârşit şi a clasificat ceea ce Buddha se mulţumise să sugereze. Simţul arhitectonic, am spune, al acestor meditaţii se ghiceşte în multe din discursurile lui Buddha.

Ceea ce ne interesează în studiul de faţă este tehnica meditaţiei buddhiste. Contemplarea unui obiect, analiza elementelor lui, intuiţia mistică a vacuităţii şi transietorităţii acestor elemente – aceasta e schema oricărei meditaţii. Nenumărate sunt pretextele obiective, exterioare, ale unei meditaţii, dar există o oarecare ierarhie. De pildă, în *Visuddhi-Magga* se găseşte lista comentată a acelor *kasina* (obiecte a căror meditare produce transa contemplativă) ce ajută fixarea minţii şi coincidenţa perfectă între obiect şi gândire. Orice obiect exterior sau fenomen poate constitui o *kasina;* lumina strecurată printr-o cră-

pătură a uşii într-un loc întunecat, un vas cu apă, etc. – adică mintea se poate concentra pornind de la orice suport extern. Scopul concentraţiei este depăşirea conştiinţei diurne, analiza efectivă a lumii exterioare şi obţinerea transei *(jhána)*. Nu trebuie să uităm, însă, că între practicile contemplative şi «înţelegere» există o necesară interdependenţă, căci buddhismul n-a ajuns niciodată o simplă tehnică automată şi hipnotică, ci aplică meditaţia tocmai pentru a înţelege realitatea, iar *înţelegerea* la rândul ei ajută efectuarea meditaţiei *(Visuddhi-Magga*, vol. II, p. 278), importanţa evocării purităţii trupului (ibid., II, p. 277), obţinerea extazului (ibid. II, p. 166–168), etc. Nu intră în cadrul acestui capitol examinarea completă a fazelor meditaţiei buddhiste medievale, dar e destul să spunem ca temelia ei psihologică este concentraţia minţii şi

detaşarea de pasiuni prin evocarea durerii existenţei. Trebuie să amintim, de asemenea, că buddhismul cere adesea ajutorul lui Buddha evocându-i numele şi sfinţenia, pentru a obţine starea necesară meditaţiei. Este un soi special de graţie, care s-a dezvoltat enorm în buddhismul mahayanic, ajungând la concepţiile Amitabha şi Avalokiteshvara.

Înainte de a încheia acest capitol, e interesant de analizat sumar o foarte curioasă carte de contemplaţie mistică buddhistă, numită *Yogavacara*, scrisă în Ceylon într-o epocă ce nu poate fi bine fixată (editată de T. W. R. Davids, *The Yogavacara's Manual of Indian Mysticism, as practised by buddhists*, London, Pâli Text Society, 1896; tradusă de F. L. Woodward, *Manual of a Mystic*, London, 1916, Pâli Text Society). Este o carte foarte obscură, a cărei lec-

tură nu explică prea mult, dar care e interesantă tocmai prin tehnica complicată şi detailată a diferitelor faze meditative. Aparţine Şcolii de Sud (Hinayana) şi cuprinde sfaturi şi formule pentru uzul călugărilor din Ceylon, unde a fost de altfel găsită, şi unde tehnica aceasta a fost multă vreme aplicată în mânăstiri.

Tehnica respiratorie e cunoscută şi aplicată în manualul *Yogavacara*. O stare de perfectă posesiune de sine, numita *anapana sati*, se obţine prin expiraţie şi inspiraţie ritmică asociată cu *jhâna*. Cu fiecare nouă meditaţie – şi sunt zece grupe cu 112 diferite meditaţii sau stări meditative care trebuiesc experimentate, mental sau emotiv («în creier sau în inimă», spune textul) – se schimbă şi poziţia corporală. E necesar să remarcăm, cu Rhys Davids *(Introd.*, p. XI) că această constantă schimbare

de poziţii, care are loc de mai mult de 1500 ori în cursul exerciţiului complet, exclude bănuiala transei hipnotice.

O parte din exerciţiile iniţiale se practică cu ajutorul unei lumânări împărţită în opt, prin opt bucăţi de lemn; fiecare porţiune de lumânare corespunde unei meditaţii. Când bucata de lemn cade jos călugărul se ridică, îşi schimbă poziţia şi începe o nouă meditaţie.

Deşi manualul propune meditaţii necunoscute în alte texte buddhiste (de pildă, localizarea mentală a imaginii în felurite părţi ale trupului), totuşi scopul meditaţiei este acelaşi: starea de arhat, obţinută prin *Samâdhi*. Se pare că *Samâdhi* – care în Yoga hinduistă era scopul final al meditaţiei – aici este numai o condiţie preliminarie altor stări mai înalte, care conduc la Arhat. *Samâdhi* ar fi un soi de concentrare prin care lucrurile pot fi văzute şi jude-

cate aşa cum sunt. Definiţia din *Dhamma Saugani* (XV. 24, 287) poate fi amintită: «Samâdhi *e stabilitate, insistenţa şi persistenţa gândirii, absenţa perplexităţii, a distracţiei intelectuale, este seninătatea, facultatea de a produce extazul, compoziţia sufletului, adevăratul rapt*» (citat R. Davids, p. XXV). Şi cum aceeaşi definiţie e dată de *Dhamma Sangani* (XI) pentru *cittass ekaggatá* (concentrarea minţii) se poate spune că acest termen e considerat echivalentul lui *Samâdhi* (cf. *Milinda Questions* trs. R. Davids, vol. I, p. 60–61, S.B.E.).

Înţelesul literal al cuvântului *Samâdhi* e «adunând», «co alocatio», «compoziţie». Nu se întâlneşte nici în sanskrită, nici în pâli, înainte de Pitaka (canonul *páli)* şi întotdeauna e uzat în sens de stări mentale, niciodată într-un sens fizic. Cele mai vechi referinţe, înainte de Pitaka, se găsesc în *Maitráyana Up*. VI,

14, 38 şi *Bh. Gita* II, 44, 53 (cf. infra).

E greu de spus dacă manualul aparţine buddhismului antic. Chiar cuvântul *yogavacara* nu se întâlneşte în canonul *páli*, ci apare numai în *Milinda-panho*. Dacă aceste exerciţii spirituale ar fi existat în timpul lui Buddha, e greu de crezut că literatura canonică n-ar fi spus nimic despre ele. R. Davids socoteşte că e posterior chiar lui Buddhagosha (p. XXX). Noi socotim, însă, că deşi a fost elaborată tocmai în evul mediu târziu, tehnica *yogavacara* se leagă de practici yogice mult mai vechi...

Din cele spuse până acum asupra meditaţiei şi ascetismului în buddhism, se înţelege că yoga era acceptată în toate fazele ei, în educaţia morală şi religioasă a unui membru – dar nu era esenţială. Preferăm să spunem yoga, în sensul ei generic de concentrare men-

tală şi rapt extatic, în loc de «misticism», aşa cum se obişnuieşte în literatura critică europeană, deoarece misticismul pur indian aparţine altei sfere *(bhakti*, devoţia mistică), iar nu aceleia pe care o studiem aici.

Stările de rapt extatic sunt considerate de către buddhism ca nişte condiţii de fericire *(phâsitvihárá)*, şi sunt acceptate întrucât ajută la elevaţia mentală prin înlăturarea pasiunilor şi altor stări obscure de conştiinţă. Dar raptul extatic nu era scopul final al buddhismului.

*

(Despre relaţiile dintre *Samkhya* şi *Buddhism*, despre elaborarea practicilor meditaţiei buddhiste în Tibet, China şi Japonia, precum şi despre tantrismul buddhist, vezi partea a II-a a acestei monografii).

Capitolul IV – Samkhya şi Yoga în epică

1. Dificultatea problemei celor două epoci. 2. Drumurile mântuirii aşa cum sunt expuse în Mahabharata. 3. Deosebirea între Samkhya şi Yoga în Mahabharata. 4. Hipnoze în hinduism. 5. Bhagavad-Gita, sinteză a soteriologiei indiene (Rugăciune şi asceză în India medievală).

1. Istoria critică a celor două magnifice poeme epice, *Ramayana* şi *Mahabharata*, e încă departe de concluzii definitive. La început epopei eroice şi redactate în această formă probabil între secolele VI-IV în.Chr., ambele poeme au îndurat neîncetate interpolaţii şi conto-

piri cu episoade independente, până prin sec. II-IV d.Chr., când se stabileşte, mai mult sau mai puţin, redacţiunea definitivă, aşa cum o avem astăzi. Variante, fireşte, se găsesc în mai toate manuscrisele principale, dar acestea nu constituie adevăratele obstacole critice. Problema centrală e formaţia poemelor – mai ales a *Mahabharatei* – înainte de sec. II-IV d.Chr. Probabil că la versiunea originală, pur eroică, în mai puţin de 10.000 de versuri şi relatând istoria luptelor între cele două familii Kuru şi Pandu, s-au adăugat prin sec. II în.Chr. porţiuni sectare, în care predomină cultul teist al lui Vishnu. În această nouă formă epopeea numără cam 24.000 de stanţe. Dar, în cele dintâi două secole ale erei creştine, o considerabilă cantitate de materiale mistico-teologice, filosofice şi politic-legale a fost introdusă în noua redacţiune, fie

în trunchiuri unitare (cărţile XII, XIII), fie în episoade detaşate, alcătuind astfel o uriaşă enciclopedie cu accentuata nuanţa vishnuistă. Una din cele dintâi porţiuni adăugate în acest timp a fost *Bhagavad-Gita* (în cartea VI-a), iar cea mai importantă se găseşte în cartea XII-a, *Mokshadharma*.

Nu trebuie uitat, totuşi, că aceste noi porţiuni, deşi recent introduse în epică – cuprind materiale flotante, tradiţii şi învăţături mult mai vechi decât actuala lor redactare literară. A stabili precis cronologia diverselor straturi, care se disting în *Mahabharata*, e fără îndoială un deziderat cu foarte puţine şanse de împlinire. Schimbările care au decurs în istoria textului *Mahabharatei* sunt evidente în linii mari, dar asupra detaliilor foarte puţini indianişti sunt de acord. Aceste ultime porţiuni – enciclopedice şi sectare – adăugate poemului

(şi numite de Hopkins pseudo-epice) prezintă, însă, o nepreţuită valoare pentru istoria religioasă şi filosofică a Indiei. Aici se vădesc cele dintâi eforturi organizate şi izbânditoare ale teismului indian, iar perla *Mahabharatei* – *Bhagavad-Gita* – articulează pentru întâia oară identificarea lui Brahman, unicul principiu metafizic şi suport cosmic din *Upanishade*, cu Vishnu-zeu, care capătă acum supremaţie cu tentă monoteistă şi cu avatarul său pământesc, Krishna. În *Mokshadharma*, ca şi în *Gita* şi în alte peisagii, se întâlnesc de asemenea repetate elogii şi lămuriri Samkhyei şi Yogei; dar, după cum vom vedea îndată, ambele aceste discipline sunt încă departe de forma şi sensul lor clasic.

Caracterul compozit al epicii e evident prin pluralitatea dogmelor rând pe rând exaltate. *Vedele*, de pildă, sunt de cele mai multe ori autoritatea supremă

(pramana); dar se întâlneşte şi afirmaţia că «Veda e amăgitoare» (XII, 329, 6; citat de Hopkins, *The Great Epic of India*, p. 91). Pasagiile care trădează opiniile sectelor noi – ca de pildă Krishnaismul – aprobă inspiraţia personală, directă, pe acelaşi rang: cuvintele lui Bhisma, inspirate de Krishna, «sunt tot atât de autoritative ca şi Veda» (XII, 54, 29–30). Graţia e socotită deasupra Scripturii sau scolasticei *(tarka)*, căci ea singură poate ilumina «tainica şi ascunsa comunicare a adevărului» (XII, 335, 5).

Acest element nou, al Graţiei, e introdus de către secta Bhagavata, a cărei dogmă e revelată în *Gita*. În general, însă, inferenţa *(anumana)* şi revelaţia scripturală *(shruta)* sunt cele două probe ale validităţii unui adevăr (XII, 205, 19, etc.). Hopkins a adunat şi clasificat un imens material ilustrând această multilateralitate a soluţiilor, dogmelor

şi mesagiilor din epică, cu deosebire din porţiunea «pseudo-epică» a *Mahabharatei*. Această structură compozită şi vag articulată se explică printr-o colaborare diversă şi adesea potrivnică; căci redactarea *Mokshadharmei*, cu repetirile, lungimile şi inconsistenţele ei, a durat poate secole întregi. Porţiunile religioase din această carte (a XII-a) au fost adăugate de şefi de secte noi, fiecare încercând să exalte şi să impună supremaţia propriilor sale credinţe. Dar, după cum vom vedea, tonalitatea acestei *pseudo-epice* e adesea destul de clară: reafirmă pe de o parte monismul upanishadic colorat cu experienţe triste personale, iar pe de alta deschide larg porţile oricărei soluţii soteriologice, care nu se ceartă cu autoritatea Scripturală.

În *Mokshadharma* se întâlnesc nume de şcoli binecunoscute în India, dar sensul lor e diferit de cel pe care îl vor

avea în tratatele filosofice. *Vedanta*, d.p., se referă la *Upanishade* şi *Vede*, iar nu la filosofia violent monistă instaurată izbânditor de Shankaracharya. *Nyáya* şi *Vaisheshika* au înţelesuri şi mai vagi. Totuşi, în ceea ce priveşte elementele *Samkhya* şi *Yoga* din această carte a *Mahabharatei*, un lucru o clar: că aici *Samkhya* şi *Yoga* nu sunt sisteme filosofice, ci drumuri către liberarea de ciclul existenţelor; că *Samkhya*, în *epică*, nu înseamnă filosofia pe care o întâlnim închegată şi organizată în tratatul clasic al lui Ishvara Krishna, ci orice cunoaştere metafizică; iar *Yoga* nu are sensul fixat de Patanjali *(citta-vrittinirodha)*, ci înseamnă orice disciplină practică, orice activare orientată soteriologic. Nu se întâlneşte nici diferenţa care constituie specificitatea sistemelor clasice *Samkhya* şi *Yoga*: cea dintâi ateistă, cealaltă teistă. E de re-

marcat că *Samkhya* nu înseamnă, în *Mokshadharma*, după cum nu înseamnă nici în *Gita*, disociaţia sufletului de *prakriti*, iar *Yoga* nu cunoaşte încă precizarea tehnică şi fiziologică din tratatul lui Patanjali: *Yoga* înseamnă orice *activare*, şi adesea e sinonim cu – «acţiune» *(Gita*, V. 2).

Upanishadele acceptau o singură posibilitate de mântuire: cunoaşterea lui Brahman *(Kauśhitaki Upanishad*, I. 4) şi acest mesagiu metafizic e leit-motivul întregii literaturi upanishadice. Dar literatura ulterioară acceptă o pluralitate de soluţii la problema mântuirii. Se pare că *Mokshadharma* e un stadiu ulterior al spiritualităţii upanishadice, cu această nouă precizare: că, alături de alte multe drumuri pentru realizarea dezrobirii de existenţă, sunt două căi preferabile; cea dintâi prin *cunoaştere*, şi se numeşte *Samkhya*, cealaltă prin

practică, şi se numeşte *Yoga*. De pildă *Gita* (VI, 46–47) recunoaşte cinci posibilităţi de mântuire: cel care practica ritualele vedice *(Karmin)*[1], cel care practică înfrânări *(tapasvin)*, cel care e învăţat (jnanin; Shankara în comentariul său se referă la Scripturi, *jnánamatra shastrapandityam*, dar termenul implică orice cunoaştere), cel care practică

---

[1] Dar în *Bhagavad*-G*ita* II, 44–46 e evidentă lipsa de simpatie faţă de *Vede*. Acestea sunt numite *«traiguny-avishaya»*, adică legate de materie *(prakriti)*, participând la relativitatea şi evanescenţa tuturor manifestărilor materiale. Krishna spune (II, 46); *«pentru brahmanul cunoscător al sufletului*, Vedele *au acelaşi folos ca un bazin cu apă în mijlocul unui tren inundat*». Afirmaţia aceasta exprimă perfect spiritul *Bhagavad-Gitei*, anti-sacrificial şi plin de evlavie. Vezi asupra *Gitei* literatura critică citată în bibliografie, îndeosebi studiul lui Jarl Carpenter.

Yoga *(Yogi)* şi, deasupra tuturor, cel care e devotat Yogei supreme în Krishna *(madgatenantaratmana shraddavan bhajate)*. Evident, *Gita*, fiind un tratat vishnuit, preferă calea din urmă, devoţia mistică, *bhakti* – dar nu spune că celelalte căi de mântuire sunt zadarnice sau eretice[2]. Acest caracter catolic în ceea ce priveşte căile de transcendere mundană e evident în întreaga porţiune a *Mahabhavatei*, contrastând cu soluţia unică, pur metafizică, oferită de *Upanishade*. *Mokshadharma* şi *Bhagavad-Gita* sunt încercări de sinteză a tuturor curentelor spirituale contemporane, exceptând fireşte doctrinele

---

[2] *Mokshadharma*, Ch. 200, v. 23–24, susţine că recitatorii (imnurilor) şi yoghinii au acelaşi scop, dar e posibil că yoghinii ating pe *Brahman* în viaţă, în timp ce recitatorii obţin starea aceasta numai după moarte.

eterodoxilor (Buddhism, Jainism) şi ale materialiştilor. Structura lor, oarecum fluidă şi sincretică, trădează o epocă de efervescenţe religioase, de descoperiri şi sinteze, în care – poate pentru întâia oară în istoria culturii indiene – se acceptă oficial şi pe aceeaşi treaptă cu soluţiile upanishadice, puncte de vedere care exaltă devoţia religioasă, sau alte soluţii pentru liberarea sufletului de iluzia durerii existenţei.

2. *«Înţelepţii, familiari cu mijloacele de atingere a liberării, au vorbit despre două metode, Samkhya şi Yoga» (Mokshadharma*, cap. 196, v. 7). Bhisma, rugat de Yudhisthira să explice diferenţa dintre aceste căi, răspunde *(Mahabharata*, XXI, 11038); *«Şi* Samkhya, *şi* Yoga *laudă metodele lor ca mijlocul* (Karana) *cel mai bun...* (11043); *cei ce se conduc după* Yoga *se întemeiază pe o percepţie*

imediată (mistică, pratyaksahetava, *cf. Hopkins, op. cit., p. 105, N. I.); cei ce urmează* Samkhya *se fundează pe învăţăturile tradiţionale* (shastraviniscavah). *Eu socotesc adevărate ambele aceste învăţături... (11044); urmate conform instrucţiunilor, amândouă conduc la ţelul suprem (11045). Amândouă au comun puritatea împreună cu înfrânările şi milă pentru toate făpturile, păstrarea jurămintelor stricte e comună amândurora; părerile* (darsanam, *opinii), însă nu sunt aceleaşi în Samkhya şi în Yoga»*[3].

---

[3] F. Edgerton, *The meaning of Samkhya and Yoga*, în *American Journal of Philology*, 1929, vol. 47 (n. 177), pp, 27–29. Versurile 11039 şi 11040 sunt un veritabil *crux translatoris* şi au fost considerate de Hopkins *(Great Epic,* p. 104 şi urm.) ca o mărturisire a ateismului Samkhya în *Mokshadharma,* apropiindu-se astfel mult

cu sistemul clasic al lui Ishvara Krishna, după cum se ştie, perfect ateist. Dahlman *(Samkhya Philosophie,* p. 5 şi urmare) a pus la îndoială ateismul Samkhyei primare, dar dovada inexistenţei lui în epică e adusă definitiv, credem noi, de Edgerton, în articolul citat la începutul acestei note, cu deosebire p. 8 şi urmare. Iată textul sanskrit: «*(11039) aniśvarah Kathman mucyed ity evam śatrukarşan avadanti karanam śraistham yogah samyag manisinah (11040) / vadanti káranam cedam sankhyah samyag dvijatetyan».* Traducerea lui Hopkins implică o referinţă evidentă la Samkhya prin termenul *anis'varah,* «fără Dumnezeu» *anis'varah katham mucyed...* e interpretat de el: «cum de poate fi cineva mântuit fără Dumnezeu?». Hopkins crede că întrebarea aceasta e pusă de cei ce practică Voga şi conclude că Samkhya era ateistă încă din epoca redactării *Moksha-Dharmei.* Interpretarea lui Hopkins nu rezistă criticii, căci, puţine versuri în urmă

(11046), Yudhistira întreabă: *«Dacă jurămintele, puritatea şi mila, şi de asemenea roadele* (acestor metode, Samkhya şi Yoga) *sunt aceleaşi, spune-mi de ce opiniile lor nu sunt identice?»* Ori, în 11037, Yudhistira întrebase de diferenţa dintre aceste două metode. De buna seamă că dacă una din ele (Yoga) ar fi fost teistă, iar cealaltă (Samkhya) ateistă – Yudhistira ar fi înţeles deosebirea dintre ele şi n-ar mai fi întrebat. În răspunsul lui Bhisma (11047–98) se găseşte schiţată metoda Yogei, adică *samadhana* (concentrare) şi *dharana* (fixare a minţii), fără nicio referinţă la cunoaştere. După ce ascultă această lămurire completă, Yudhistira spune (11099): *«Mi-ai vorbit despre toate câte privesc calea Yogei* (Yoga-marga); *spune-mi acum şi despre acea metodă* (vidhi) *care e Samkhya. Căci tu ştii toată cunoaşterea care se află în cele trei lumi».* E de remarcat menţionarea «cunoaşterii» în legătura cu Samkhya. În versurile ce urmează întrebării lui Yudhistira, Bhisma expune me-

toda Samkhya, care e, pe scurt, cunoaşterea; la început a obiectelor *(visayas,* 11102 şi urm), apoi a suferinţei îndurate de cei care se robesc lor (11108), apoi analiza elementelor trupului şi a minţii, deosebirea acestora de suflet şi, de asemenea, cunoaşterea naturii lui Dumnezeu (11120), zădărnicia şi tranzietoritatea lumii (11125 şi urm.) şi celelalte motive îndeajuns cunoscute ale Samkhyei. În 11158 se vorbeşte chiar despre «metoda cunoaşterii a Samkhyei» *(jnanayogena samkhyena).*În 11169 şi urmare se povesteşte cum sufletul disciplinat prin cunoaştere e purtat către *paramatman,* de unde nu se mai întoarce, iar cu 11193 acest nepieritor *atman* «e de natura lui Narayana», adică Dumnezeu. În sfârşit, v. 11198 încheie: *«Nu te îndoi de aceasta; cunoaşterea (obţinută prin metoda) Samkhya e fără egal; e eternă, neclintită, plină, veşnicul Brahman!».* Expresiile folosite de către Bhisma în explicarea Samkhyei sunt aceleaşi ca ale *Upanishadelor.*

«Samkhya e forma (murti, *încarnarea) acestui fără formă Brahman)»* (11203); *«Narayana (Dumnezeu) susţine* (dhárayate) *această străveche, supremă cunoaştere a Samkhyei»* (11211).

Am urmat argumentul lui Edgerton (pp. 9–10) şi e neîndoios că nicăieri nu se găseşte nici cea mai ascunsă referinţă al ateismul Samkhyei. Dimpotrivă, găsim accentuat gnosticismul, metafizica *(jnana)* în metoda Samkhya; adesea însuşi stilul discursului lui Bhisma imită limba *Upanishadelor.* Termenul *aniśvara* din v. 11309 e tradus de către Edgerton prin «suprem, fără stăpân», căci, asemenea lui *anuttama.* etc., înseamnă «suprem», fiind sinonim cu *para,* etc. şi poate fi aplicat atât lui Brahman cât şi sufletului uman (cum e de pildă în *Gita.* XV, 8). *Iśvara* şi *aniśvara,* «stăpân» şi «fără niciun stăpân» sunt noţiuni identice. În v. 11408 sufletul e de asemenea numit *aniśvara,* «suprem». Traducerea aceasta a lui Edgerton a fost refuzată, fără argumen-

E evident caracterul pragmatic şi nesistematic al ambelor acestor soluţii soteriologice. Nu întâlnim aici *filosofii*, aşa cum vom întâlni în epoca imediat următoare, a tratatelor clasice. *Samkhya* înseamnă orice cunoaştere care conduce la mântuire şi – deşi această cunoaştere, ca pretutindeni în epoca post-vedică, e orientată metafizic – nu

---

te însă, de A. B. Keith, în *Religion and Philosophy of the Vedas and Upanishads* (Harvard Oriental Series, 1928, vol. II, pp. 543–44).

Hopkins crede că ateismul e afirmat şi în alt vers crucial, 11408, dar explicaţia lui firească e dată de Edgerton. Deosebirea între Samkhya şi Yoga din *epică* pe baza ateismului celei dintâi e susţinută şi de Oldenberg, *Zur Geschicte der Samkhya-Philosophie*, în *Nach von der könig. Ges. [... ? ...], zu Göttingen*, Ph.-hist. Klasse, Berlin 1917 (pp. 218–247). P. 231.

are nimic comun cu un «sistem» metafizic. Ca şi în *Upanishade*, se exprimă numai o cunoaştere supra-sensorială, oarecum extatică, fiind pură contemplaţie a principiilor.

Mahabharata e familiară cu terminologia *Samkhya* şi se întâlnesc mai ales în *Gita* şi *Mokshadharma* termeni care în Ishvara Krishna vor fi articulaţi într-o filosofic realistă: *prakriti*, *tatvas*, *mahat*, etc. (Cf. Hopkins, op. cit., p. 89–190). Dar nicăieri în *Gita* nu se defineşte *Samkhya* ca distingerea sufletului de experienţă – baza sistemului lui Ishavara Krishna – ci ea înseamnă numai «adevărata cunoaştere» *(tastva jnána)*, sau cunoaşterea sufletului *(atmabodha)*, asemănându-se mai degrabă cu spiritualitatea upanishadică. Aceasta nu dovedeşte o «mixtură de idei *Samkhya* şi *Vedanta*» cum crede Hopkins, ci pur şi simplu un stadiu anteri-

or atât *Samkhyei* cât şi *Vedantei*. Nu e necesar, de asemenea, să presupunem în epică o şcoală teistă *Samkhya* paralelă şcolii ateiste clasice a lui Ishvara Khrishna. *Samkhya*, repetăm, înseamnă pur şi simplu cunoaştere, iar *Yoga*, practică – şi amândouă acestea sunt căi de liberare de răul existenţei.

«Adevărul» aflat de *Upanishade* şi de *Samkhya* e acceptat şi de *Yoga*, căci acest termen – fie în înţelesul lui larg epic, de acţiune, fie în sensul specific, clasic, de tehnică mistică – se referă numai la o practică soteriologică, iar raţiunea sa de a fi şi consistenţa dialectică e împrumutată de obicei din *Samkhya* sau *Upanishade*. *Mokshadharma* (v. 11463) spune că precursorii *(purahsarah)* yoghinilor se află în *Vede* (adică *Upanishade)* şi în *Samkhya*. Învăţăturile acesteia din urmă cuprind încercări de analiză a materiei şi sche-

me ale desfăşurării naturii primordiale *(prakriti)*, subiect care nu a interesat niciodată pe *rishii* upanishadici. De asemenea se găseşte analiza intelectului şi alte accesorii ale cunoaşterii. E interesant de remarcat că deosebirea dintre cel de al 25-lea principiu, sufletul aşa cum se află, în starea de «ignoranţă», şi cel de al 26-lea, sufletul transcendând ignoranţa – e numai o deosebire calitativă. Cel dintâi e *budhysmana*, «căutând iluminarea», celălalt e *bodhatma*, «iluminat». Oldenberg *(Nach. v. d. Koniglichen Gesell. d. Wiss zu Gottingen*, Ph.-hist. Klasse, Berlin 1917, p. 237) spune că locul sufletului în enumerarea principiilor e despicat în două ca să explice deosebirea calitativă intre sufletul neiluminat şi iluminat. Însăşi deosebirea dintre suflet şi Dumnezeu e una de grad, nu de substanţă. Sufletul e conştiinţa limi-

tată, în timp ce Dumnezeu e conştiinţă pură, autonomă.

E adevărat că pluralitatea sufletelor, cu caracter distinctiv în *Samkhya* lui Ishvara Krishna, se află deja în *Mokshadharma: «multe suflete sunt în lume după învăţăturile* Samkhya *şi* Yoga*; ele nu admit că există un singur suflet»* (v. 11714). Dar citit în întregime, pasagiul se înţelege că afirmând o pluralitate de suflete empirice, *anima*, nuclee de experienţe psihice, limitate şi individuate; cu un cuvânt, sufletul neiluminat, vrăjit de iluzia că e individuat şi izolat. Aceasta e vechea iluzie împotrivă căreia luptă *Upanishadele:* iluzia de a fi limitat de experienţele minţii. În epică, această pluralitate a sufletelor nu prezintă consistenţa şi dialectica din Ishvara Krishna. În *Mokshadharma* sufletele empirice sunt emanaţii din sufletul Universal, unic, Brahma, şi prin

iluminare se reîntorc la el. Ishvara Krishna, însă, negând pe Dumnezeu *(Ishvara)* ca suflet unic şi creator – trebuia să accepte o pluralitate infinită de *purusha*, de suflete complet izolate între ele, fără nici cea mai mică putinţă de intercomunicare prin niciun mijloc. Drumul celui ce urmează învăţăturile *Samkhya* e numai către sine însuşi; liberarea de relele existenţei se va împlini numai prin sufletul său; de fapt, se împlineşte de la sine în clipa când îşi cunoaşte adevăratul suflet, *purusha*.

«Cunoaşterea», care e depozitată în manualele *Samkhya* se îndreaptă tocmai asupra acestui «adevărat», iluminat, suflet; mai mult, îl revelează, căci prin alchimia gnostică a *Samkhyei*, al 26-lea principiu apare în locul celui de al 25-lea. Capitolul 194 al *Mokshadharmei* e închinat sufletului şi relaţiilor lui cu viaţa mentală. *«Despre*

acei care astfel cunosc sufletul, liberat de toate obiectele lumeşti şi Unul, se spune că obţin înaltă şi excelentă cunoaştere». Înţelepciunea e cunoaşterea sufletului, iar aceasta e identică cu mântuirea. Aceeaşi valorificare supremă a spiritului şi a mijloacelor metafizice de a-l revela, pe care am întâlnit-o în *Upanishade*. Înţelepciunea brahmaista (de la Brahma, nu de la brahman, întâia castă a hinduismului) se popularizează în Epică; pierde oarecum tăria şi prospeţimea celor dintâi descoperiri, dar însuşi răsunetul şi succesul său îi mărturiseşte necesitatea, urgenţa terapeutică, în stratele epice. Din clipa când sufletul şi anihilarea durerii au fost descoperite, gândirea brahmaistă s-a organizat în două structuri paralele; cea dintâi, plecând de la unitatea sufletelor (pluralitatea fiind numai o iluzie a experienţei senzorico-mentale),

încearcă să explice tot ceea ce priveşte istoria acestui suflet în lume, neglijând realitatea fenomenică până la anularea ei definitivă în monismul *vedantin* al lui Shankara; cealaltă, pornind de la dualismul spirit-materie *(purushaprakriti)*, încearcă să afle istoria materiei şi relaţiile ei cu sufletul, ajungând la postularea iluzioritătii acestei relaţii, dar afirmând atât realitatea materiei cât şi pluralitatea sufletelor *(Samkhya* clasică). Şi una şi alta încearcă numai să răspundă la întrebarea centrală; ce e real şi ce e aparent în experienţă? Cu corolarul; fiind experienţa dureroasă, nestatornică şi plurală, mai poate fi ea reală (căci realitatea e una, eternă şi beatifică, în concepţia indiană)? Şi totuşi experienţa există. Soluţiile *Samkhyei* şi *Vedantei* sunt simple răspunsuri metafizice, întrucât amândouă – deşi pe căi deosebite şi cu temeiuri

opuse – despart sufletul de non-suflet şi hărăzesc durerea numai celui de al doilea principiu.

3. Contrastând cu *Samkhya*, *Yoga* înseamnă în Epică orice *activitate* care conduce sufletul către Brahma. Evident, de cele mai multe ori, activitatea aceasta se traduce prin informarea simţurilor, prin ascetism şi penitenţe de orice fel. Yoga nu înseamnă în Epică – «renunţare la fruct», aşa cum e explicată în *Gita*.

Gita e un poem de o structură singulară, şi filosofia ei încearcă o sinteză a tuturor metodelor de emancipare. Înainte de a analiza cum se cuvine acest poem, e necesar de precizat înţelesurile şi tehnica Yogei în celelalte porţiuni ale Epicei. Graţie lui Hopkins, precizarea aceasta se poate face cu oarecare uşurinţă. E izbitoare, dintru început, fluidi-

tatea sensului acestui cuvânt în Epică. Yoga înseamnă câteodată «metodă» *(Gita*, III, 3), altădată «activitate» *(Moks-hadharma*, 11.682), sau «putere» (ibid. 11.675), altădată «meditaţie» (11.691, etc.), «renunţare» *(sanyasa* cum e în *Gita* VI. 2), etc. Aceasta fluiditate şi confuzie a termenului *Yoga* e încă un argument pentru caracterul compozit al Epicii, împotriva tezei ingenioase a lui Dahlamn, care susţine unicitatea *Mahabharatei*.

În linii mari, se observă trei straturi: 1) vechi episoade cu ascetism *(tapas)*, conţinând practici şi teorii ascetice asemenea ascezei vedice fără referinţe la *Yoga;* 2) episoade şi discursuri în care *tapas* şi *Yoga* sunt sinonime, şi amândouă sunt considerate instrumente magice; 3) discursuri didactice şi episoade în care *Yoga* capătă o terminologie distinctă şi o sistematizare ela-

borată pe temelii filosofice. Această din urma porţiune, cuprinsă în mare parte în *Mokshadharma*, e interesantă pentru că mărturiseşte întâia emancipare a *Yogei* (cel puţin în hinduism) de masa de materiale magice, dovedindu-se o metodă soteriologică şi lărgindu-şi cadrele într-atât încât, în *Gita*, ajunge să îmbrăţişeze cinci itinerarii soteriologice corespunzătoare la cinci speţe de yoghini.

Probe de ascetism vedic se găsesc cu prisosinţă în tratatele anterioare *Mahabharatei* şi ele, după cum am văzut, îşi au temelia în teoria magică a sacrificiului. Se întâlneşte în Epică o disciplină pur fizică, urmărind rezultate concrete, fie prin îmblânzirea zeilor, fie prin înfricoşarea lor. Fenomenologia acestui ascetism magic e primară şi primitivă: tăcere *(mauna*, înfrânarea limbii), chin excesiv *(ativatapas)*, «usca-

rea trupului», sunt mijloace folosite nu numai de *religieux*, ci şi de regi *(M. Bh.* I 115, 24; 119, 7 şi 24). Ca să înduplece pe Indra *(ariradhayisur devam)*, Pandu stă o zi întreagă într-un picior şi obţine *samadhi* (I. 123, 26); dar această transă nu vădeşte niciun conţinut religios; e mai degrabă o hipnoză produsă fizic, şi relaţia dintre om şi zeu e aici de-a dreptul magică. Fiziologia mistică a acestui ascetism vedic prezent în Epică e lipsită de orice subtilitate şi tehnică, mărturisind influenţele unui strat fără cultură religioasă. De altfel, e sugestiv faptul că acele *Upanishade* care pomenesc întâi de Yoga aparţin *Yajurvedei*, adică şcolii vedice eminamente Kshatria, casta militară în subterană şi în continuă fricţiune cu casta brahmană. Iar pedagogia Yogei în Epică e fundată pe materiale dacă nu identice, cel puţin similare acestor *Upanishade*

yajurvedice. Această coincidenţă aruncă o lumină nouă asupra probabilei origini a ascetismului yoginic.

În *Anusasana*, o carte din *Mahabharata*, se găseşte sub numele de *yoghini* o voluminoasă listă de asceţi; confuzia între *Yoga* şi *tapas* e evidentă în *M. Bh.* XII 153.364.[4] Atât yoghinul cât şi ascetul au renunţat la fructele existenţei pentru restaurarea iniţialei purităţi şi autonomii a sufletului. Valoarea concretă a ascezei, energia magică a înfrânării simţurilor atât de mult exaltată în literatura post-vedică – e identificată cu Yoga, *Yati* şi *yoghin* ajung termeni echivalenţi, denumind orice aryan «doritor să-şi concentreze mintea» *(yuyuksat* şi studiind nu Scripturile *Shastras)*, ci si-

---

[4] E. W. Hopkins, Yoga-tehnique in the Great Epic, în Journal of American Oriental Society, XXII (1901), part. II, p. 348.

laba mistică *Om (nirvana)*, adică încercând să intre în nemijlocită relaţie cu supranaturalul, iar nu prin dogme şi rituri.

Practicile acestea produc o forţă care se numeşte în Epică «puterea Yogei» *(yogabalam);* cauza ei imediată e *dharana*. Ca să obţină această «fixare a minţii» *(dhârana)*, anumite preliminarii sunt indispensabile; aşa, de pildă, cele «cinci păcate» trebuiesc înlăturate[5] («trăite»; *M. Bh.* XII, 301, 15–17) prin

---

[5] Hopkins, *The Great Epic of India* (New Havan, Yale University Press, 1901, ed. II, 1920), p. 181, dă câteva liste ale celor «cinci păcate». O listă *(M. Bh.* XII, 241, 3) e următoarea: pofta sexuală, mânia, lăcomia, spaima şi somnul. Se întâlnesc destule variante, deoarece motivul celor «cinci păcate» e foarte popular în India şi e cunoscut şi Buddhismului.

sentimentul placidităţii («sabia» equanimităţii Yogei, XII, 255,4), iar această stare, purificată de orice ezitare intimă, de orice dinamică psihică, se obţine de obicei prin ritmarea tot mai lentă a răsuflării (XII, 192, 13–14).

În XII, 301, 39 şi urmare, se află o schemă a practicii: *«Un yoghin care, devotat marii făgăduieli* (mahavratasamahitah) *cu dibăcie fixează sufletul său subtil* (sukshman atman) *în următoarele porţiuni: buric, grumaz, cap, inimă, stomac, şolduri, ochi, ureche şi nas, repede arzându-şi toate faptele bune sau rele, fie ele chiar asemenea unui munte (în mărime), străduindu-se să atingă Yoga Supremă, e liberat (de mrejele existenţei) dacă aşa vrea el»*. Dar, firește, asemenea practici, tocmai pentru că apelează la un efort maxim de voinţă şi foarte puţin la rugă *(bhakti*, evlavie, devoţie) – nu sunt uşor de realizat

Mahabharata (v. 52 şi urmare) exaltă dificultăţile practicilor Yoga şi atrage atenţia asupra primejdiei care ameninţă pe cel care eşuează. E binecunoscuta primejdie a tuturor acţiunilor magice, care dezlănţuie forţe ce ucid pe mag dacă acesta nu e destul de puternic ca să le subjuge prin voinţa lui şi să le canalizeze după dorinţa lui. *«Aspru e drumul cel mare* (mahapantha) *şi puţini sunt acei care îl parcurg până la capăt, dar mare vinovat* (bahudosa) *e numit acela care, după ce a început drumul Yogei (renunţă să meargă mai departe şi) se întoarce»*. O forţă impersonală şi sacră a fost descărcată prin asceza yoghinului asemenea energiei impersonale antrenate de orice alt ceremonial, magic sau religios. Nu e nevoie să amintim exemple şi idei similare din alte religii, pentru că însăşi concepţia fundamentală a hinduismului, noţiu-

nea de *Karma*, explică firesc procesul acesta.

Dar caracterul magic, nemodificat încă de o valoare religioasă, a practicilor Yoga în Epică e evident şi din alte puncte de vedere. Aşa de pildă, capitolul 107 din cartea XIII lămureşte că nu preotul brahman, ci yoghinul e acela care se bucură de beatitudini carnale. Chiar pe pământ, în cursul antrenamentului său, e slujit de femei fosforescente etc., iar în cer se bucură de toate voluptăţile la care a renunţat pe pământ, înzecite[6].

Am pomenit de acest aspect al Yogei ca să subliniem încă o dată complexitatea şi pluralitatea obârşiei acestui fenomen magico-religios, Yoga. Aici avem de a face cu un element popular, în orice caz non-brahmanic, care îşi are co-

---

[6] Hopkins, *Yoga-technique*, p. 366.

respondenţe în alte religii, şi care stăruie în Yoga chiar după ce acesta se liberează de spiritul magic şi se organizează ca o asceză meditativă şi o spiritualitate elevată. În Patanjali se atrage luarea aminte a neofitului să nu cadă pradă tentaţiei zeilor şi nimfelor cereşti. Dar în *Mahabharata*, cel puţin în acel strat reprezentat de XIII, 107, renunţarea are numai un scop instrumental, magic, de posedare plenară; acest sens – al stăpânirii prin posedare, iar nu prin renunţare – va fi dilatat şi organizat într-o magnifică filosofic ceremonială de către tantrism, ale cărui rădăcini, nu trebuie să uităm, sunt în *Vede* şi ale cărui origini istorice nu sunt mult posterioare Epicei. Vom vedea că şi literatura tantrikă se foloseşte de acelaşi termen, «Yoga», ca să exprime instrumentul desăvârşirii spirituale, şi foloseşte o terminologie tehnică proprie

Yogei, deşi adesea cu un înţeles mult deteriorat. Toate aceste exemple probează încă o dată că Yoga nu a fost, în India, o şcoală cu un şef unic, nicio anumită dogmă sau tehnică mistică, ci mai degrabă o formulă excesiv de vastă, cuprinzând orice practică eficace pentru eliberarea de existenţă sau, în orice caz (cum e Tantra), pentru depăşirea ei. Yoga, însă, începe a fi organizată în cele dintâi secole d.Chr. Într-un anumit complex de reţete şi doctrine, care va fi sistematizat şi editat definitiv de Patanjali. Aceasta reprezintă *Yoga* clasică.

4. Hipnoza nu era necunoscuta yoghinilor, şi de aceea e greşit să se creadă că starea de supra-conştiinţă, *samadhi*, din Manualul lui Patanjali nu e altceva decât o transă hipnotică. Sunt probe care ne fac a crede că toate fe-

nomenele psihice, şi într-un anumit sens cele metapsihice, au fost populare în India dintr-un timp destul de îndepărtat, iar autenticii mistici şi yoghini au făcut deosebirea dintre ele şi stările samâdhi – după cum în mistica islamică sufiştii au ştiut deosebi simpla pierdere de sine printr-un extaz nervos, de o experienţă mistică.[7]

---

[7] Extazul *(wajd)* era considerat, un amănunt secundar de către maeştrii sufişti, ca Jonayd şi Hallaj. Un binecunoscut poem de A. Hallaj începe astfel: «*Tu eşti cel care* mu *răpeşti, iar un* zikr *mă răpeşte! Departe de mine gândul de a mă prăpădi după* zikr!...»

Din nefericire, sufiştii bagdadieni mecanizează procesul raportului liturgic prin litanie, confundând esenţialul – *shath* («cette locution divine qui vient attaquer directement l'âme à travers la voix inconsciente d'un reciant, sous lês paroles consacrées», Massignon) – cu fizica extazului *wajd)* şi

pierderea sensibilităţii *(fagd al ihsas).*

După secolul VII al Hegirei (XIII d. Ch.) influenţa ordinelor suspecte din India e vădită: se introduc stupefiante (hashiş, opium etc.) şi se manifestă anumite rezultate specifice acestei tehnice: 1) *rags,* dansul extatic al jubilanţiei, asupra căruia vom reveni în cursul acestei cărţi; 2) *tamgiq,* ruperea veştmintelor, fenomen suspectat de Massignon, care îi atribuie o probabilă origină animistă şi magică; 3) *nazar ila'l mord,* «privire platonică», aspect foarte suspect al transei prin inhibiţie erotică (L. Massignon, *Lexique tehnique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, p. 86–87).

Într-un recent şi important memoriu al profesorului Kőprüzade Mehmed Fuad, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans* (Istambul, 1929, Mem. de l'Inst. de Turcologie de l'Univ. de Stamboul) se găsesc detalii asupra influenţelor animiste mongole în dansurile extatice ale celor mai vechi ordine

Pentru a facilita precizarea fenomenelor produse de yoghini şi a atrage în acelaşi timp atenţia asupra confuziei care de obicei se face între ele, e instructiv episodul hipnotic din *M. Bh.* XIII, 40, 46, 47, 50–51; 41, 13, 18. Devaśarman, trebuind să plece în pelerinaj pentru împlinirea unui sacrificiu, roagă pe discipolul său, Vipula, să-i păzească soţia, Ruci, de farmecul lui Indra. Vipula o priveşte lung în ochi şi Ruci e inconştientă de influenţa magnetică a privirilor *(urvasa rakşane yukto na ca sa tem abudhyata*, 40, 59). Ochiul operatorului e «fixat», spiritul trece în trupul Ruciei şi trupul lui e «împietrit asemenea unei picturi» *(dadarca...*

---

mistice musulmane. E capital de remarcat, însă, că adevăraţii mistici ai Ierusalimului s-au arătat de la început rezervaţi faţă de excesele dervişilor.

Kalevaram, niccestam stabdhanayanam yatha lekhyagatam tatha). Când Indra intră în odaie, Ruci ar vrea să se ridice şi să împlinească datoria ei de gazdă, dar «fiind înţepenită şi înfrânată» de către Vipula «îi fu peste putinţă să se mişte». Indra vorbi «îndemnat de Ananda, Zeul Dragostei: Am venit pentru dragostea ta, oh! tu, cu zâmbet râzător!». Dar Ruci, deşi voia să-i răspundă, «se simţi incapabilă să se ridice şi să vorbească» pentru că Vipula «înfrânase simţurile ei prin lanţurile Yogei» *(babandha yogabandaic ca tayah sarvendriyani sah)* şi ea ajunsese peste putinţă de mişcat *(nirvikara*, inalterabilă, 41, 3–12). Procesul hipnotic e astfel rezumat: *«unind* (samyogya) *razele ochilor lui cu razele ochilor ei, el pătrunse în corpul ei întocmai cum vântul pătrunde prin văzduh»* (40, 56–57; cf. Hopkins, *Yoga-tehnique*, 359–360).

Această tălmăcire a hipnozei prin «intrarea în trup» e un motiv bine cunoscut atât în India cât şi în folclorul universal[8]. Se întâlneşte şi o altă operaţie

---

[8] În *Mahabharata* se întâlnesc alte două exemple, alături de episodul lui Vipula de «intrare în corp». În XII, 290, 12, rishi Uçanas, maestru în Yoga, se proiectează în zeul bogăţiei, Kubera, şi ajunge astfel stăpân pe comorile lui. În XV, 2, 26–29, ascetul Vidura, murind îşi lasă corpul rezemat de trunchiul unui pom şi intră în trupul lui Yudisthira, care primeşte astfel toate virtuţile ascetului (Maurice Bloomfieid, *On the art of entering another's body, a hindu fiction motif* (p. 9), în *Preceeding of the Am Phil, Society,* Philadelphia, vol. 56 (1914), pp. 1–43). Mult mai comune sunt însă episoadele intrării în cadavre, acesta fiind un motiv popular având, probabil, originea în ceea ce se numeşte în folclor «sufletul extern». Pilde abundă în literatura indiană:

de «trecere din trup în trup» *(dehantara-avesa, anya-deha-pravesako yogah;* «intrarea în alt trup» citată în Manualul lui Patanjali (III 37; *cittasya parashari-raveshah)* dar aceasta e o putere magică *(siddhi)* pe care o capătă yoghinii[9]. E

Penzer, *The Ocean of Stories* vol. 1: p. 37; *Prabandhacintemani,* trad. C. H. Tawney (Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1901), p. 170, p. 10 (regele intră în trupul propriului său elefant mort); Th. Benfey, *Das Panchatantra,* I, p. 123 (trupul regelui Chandragupta a fost ocupat, după moarte, de către un *yaksha* numit Devagarbha). Pentru o colecţie de fapte şi o interpretare sumară, vezi Crawley, articolul *Doubles,* în *Encyclopedia of Religions and Ethics*, vol. IV, p. 853 şi urmare.

[9] Arta de a intra în trup străin *(parakáyapravesha)* e precedată, în manualul *Yogashastra* al lui Hemacandra, de către «arta separării sufletului de trup», nu-

mită *vedha-viddht* (Buhlers, *Uber das Leben des Jaina Monches Hemacandra,* p. 251). Bloomfield (op. cit. p. 6) adună referinţele din literatura sanskrită care exprimă prin termeni similari aceasta artă a yoghinilor. Comparând toate aceste date asupra meşteşugului magic *parakaya-pravesha* cu sutra 37 din cartea III a manualului lui Patanjali (cu comentariul lui Vâchaspati Miśra) se evidenţiază structura compozită a doctrinei *siddhi*. La început o credinţă populară a fixării sufletului într-un obiect extern, mijloc defensiv şi universal (cf. Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul),* cu timpul arta de a schimba sufletul după voinţă, de a-l introduce în trupuri străine, ajunge în ochii populaţiilor indiene secretul anumitor magicieni, identificaţi mai târziu cu yoghinii. De altfel, identitatea yoga-magie e manifestată în literatura bazată pe materiale folclorice (cum e *Kathasaritsagara*, *Prabandhacintamani,* ciclul lui Venkata etc.). Când fenomenele de hipnoză şi transă încep a fi

remarcabilă precizia cu care e descrisă hipnoza: ea a fost cu grijă disociată, în India, de transa autentică, *samâdhi*. Patanjali, descriind «puterile» *(siddhi)* pe care le obţine un yoghin, încearcă o catalogare a speciilor de magie yogică cunoscute în timpul său – dar are grijă să adauge că acestea sunt inutile mântuirii *(moksha)*, sunt simple instrumente, ajutându-l să înfrângă obstacolele,

---

izolate şi interpretate, explicaţia lor e natural pusă în legătură cu miracolul «trecerii în trup străin». De astă dată, însă, nu se mai uzează de termenul popular şi animist, «suflet», ci de citta, «minte», care, în psihologia indiană, e o substanţă subtilă, şi rarefiată, totuşi o substanţă. E importantă precizarea aceasta a literaturii Yoga propriuzise, pentru că izolează fenomenele metapsihice de *sámadhi,* dispreţuind şi suspectând pe cel dintâi, dar îndemnând realizarea celei din urmă.

dar devin tentaţii primejdioase îndată ce sunt folosite cu scopul câştigului personal. În Manualul lui Patanjali, *siddhi* nu sunt decât verificarea ascensiunii spirituale a yoghinului; aceasta capătă anumite puteri prin anumite exerciţii spirituale, şi victoriile sale sunt ilustrate prin dăruirea de *siddhi*. Adevărata Yoga, însă, dispreţuieşte «puterile magice», pentru că ele pot fi prilej de ataşare lumească, în orice caz pot distrage mintea concentrată a Sihastrului de la ţinta lui supremă, *samâdhi*. E interesant de ştiut că Patanjali vorbeşte de *siddhi* ca despre nişte puteri supraumane câştigate de practicantul Yogei în drum spre perfecţiune. În niciun caz ele nu pot constitui un scop al practicii.

Siddhi n-au fost întotdeauna refuzate şi nefolosite. Literatura tantrikă, atât buddhistă cât şi hinduistă, le exaltă şi

le socotesc probele divinizării omului. Se găsesc chiar şi liste de asemenea «magicieni» *(siddhas)*, ale căror minuni au fost păstrate în tradiţia Indiei şi au alimentat veacuri de-a lungul folclorul indian.

5. *BHAGAVAD–GITA*. În *Upanishade* s-au întâlnit cele dintâi probe organice de emanciparea religiozităţii şi metafizicii de ritualismul sau cosmogonia Vedelor. *Gita* realizează autonomia perfectă a vieţii mistice şi mesagiul ei oferă cea dintâi mare sinteză a spiritualităţii devote indiene. Religia trebuie să-şi aibă izvoarele ei proprii, care nu depind de ritualism nici de scolastică. Şi cu cât înaintăm în Evul Mediu, necesitatea aceasta de autentică şi imediată legătură cu Dumnezeu apare mai evidentă. Ceea ce aduce nou Epica e tocmai acest îndemn direct la om de a-şi găsi

fiecare pe Dumnezeu. Iar în locul drumului unic – al cunoaşterii absolute *(atman = Brahman)* – promovat de marile *Upanishade*, *Gita* oferă o pluralitate de drumuri, care conduc toate la *mukti*. Preferinţele *Gitei* sunt pentru calea evlaviei *(bhakti)*, pentru dăruirea totală de sine (VI. 46). Problema capitală a *Bhagavad-Gitei* e conflictul între «acţiune» *(Karma)* şi «contemplaţie» *(shama);* dacă e posibil să se obţină mântuirea prin acţiune, sau dacă singura cale ar fi meditaţia ascetică. Aici intervine definiţia pe care *Bhagavad-Gita* o dă noţiunii de Yoga şi care se cere discutată.

În *Bh. G.* VI. 2, Yoga e identificată cu *sannyasa*, care înseamnă renunţarea la viaţa socială şi confortul, datoriile şi drepturile vieţii asociate; un *sannyasin* e un anahoret fără adăpost şi fără nicio obligaţie faţă de societate. În *Bhagavad-Gita*, însă, *sannyasa* are un sens mai

general, de «renunţare», în cadrul sau în afara societăţii. În aceeaşi strofă se spune că nimeni nu poate ajunge *yogi* dacă nu se dezbară de *sankalpa*, adică de funcţiunea imaginativă şi veşnic schimbătoare a minţii omeneşti, prin care omul e împins întotdeauna către noi tentaţii, e distras la fiecare clipă către un alt scop, şi e menţinut într-o continuă zbatere de fantezii şi pasiuni. Într-adevăr, numai prin instruirea voită a fluviului conştiinţei se poate obţine concentrarea, fără de care nicio meditaţie mistică nu se poate realiza. În VI. 3, se precizează cele două metode care trebuiesc aplicate, în două stadii ale perfecţiunii spirituale: pentru *muni* care vrea să practice Yoga, drumul e acţiunea *(Karma)*, pentru cel care a atins *yogarudha* (adică e absorbit în profundă meditaţie şi nu mai are de luptat cu obstacole senzoriale sau mentale),

shama sau contemplaţia e metoda recomandată. Se înţelege, deci, că activitatea *(Karma)* e necesară atât timp cât simţurile nu sunt încă înfrânte şi activitatea mentală încă nedisciplinată. Ea nu poate fi un scop în sine – adică a acţiona orientat către obiect, pentru satisfacerea poftelor individuale, pentru «setea fructelor» *(phalatrishna)* – ci trebuie să se transforme într-un instrument ascetic, renunţând la bucuria roadelor obţinute, emancipându-se de interese individuale şi instructive, şi ajungând acţiune non-personală, dezinteresată, prin care Krishna poate interveni în lume. În momentul când *muni* a realizat *«absorbţia în meditaţia profundă»*, activitatea ajunge pentru el inutilă. *Bh. G.* VI, II, explică *yogarudha* ca o liberare de *sankalpa* şi o autonomie perfectă, atât faţă de obiectele, simţurile, cât şi acţiunile pe care aces-

tea de obicei le suscită. *Sankalpa* e o noţiune ades întrebuinţată în psihologia indiană ca suport şi vehicul al dorinţelor, al setei de existenţă, al pasiunilor şi iluziilor. *«Oh! dorinţă, cu ştiu unde ţi-e rădăcina: tu eşti născută din* sankalpa. *Nu mă voi gândi la tine şi astfel vei înceta să exişti, împreună cu rădăcina ta» (Mahabharata*, Santi Parva, cap. 177, 25).

În versul următor (VI. 5) omul e îndemnat să se înalţe prin propriul lui suflet *(udharet atmana atmanam);* nu trebuie să slăbească o clipă acest suflet, căci el e prietenul dar şi duşmanul omului. Pentru cel ce se poate controla pe sine *(jitatman)*, sufletul suprem *(paratma)* e realizabil în orice condiţii, fie ele de suferinţă fizică sau morală: *«în frig şi în arşiţă, în bucurie şi suferinţă, ca şi în cinstire şi dezonoare»* (VI.7). El ajunge placid, *«un bulgăre de lut, de pia-*

tră sau de aur îi e tot una» (VI. 8); *«priveşte cu aceiaşi ochi pe bine-voitori, pe prieteni, duşmani, neutri şi arbitri, pe cei care îl urăsc, pe rude, pe cei drepţi şi nedrepţi»* (VI. 9); un asemenea yogi e numit *yukta*, adică ferm, solid, constant. Detaşat de mediul fizic şi liberat de înclinări – el poate afla echilibrul şi meditaţia oriunde şi oricum.[10]

Fireşte că până la extirparea totală a înclinărilor fireşti, a înnăscutei atracţii sau repulsii pentru obiectele experien-

---

[10] Impasibilitatea şi placiditatea în faţa fenomenelor e o trăsătură a ascezei universale. Mai ales în Grecia, unde «filosoful» tindea către o cât mai olimpică detaşare de pasiunile şi aparenţele lumii. Despre placiditatea în gnoza şi asceza creştină a scris pagini inspirate Clement Alexandrinul, în cărţile V-VI din *Stromate* (cf. Ernesto Buonaiuti. *Le origini dell'Ascetismo cristiano*, Pinerolo 1928, p. 123 şi urmare).

ţelor, yoghinul trebuie să-şi aplice toată voinţa şi concentrarea de care e în stare; în acest sens el face uz de *Karma*, de «acţiune». Aici, *Karma* înseamnă îndeletnicire, efort, practică – fără a urmări însă o satisfacţie egoistă, aşa cum urmăreşte de obicei orice acţiune umană, ci numai pentru a atinge *yogarudha*, care conduce apoi la *nirvana*.

Cu strofa II, cap. VI, începe schiţarea exerciţiilor şi meditaţiilor care constituie laolaltă practica Yoga. Deşi aspectele exterioare – poziţia trupului, fixarea vârfului nasului, fermitatea, abstinenţa sexuală – sunt similare practicii din Manualul lui Patanjali, totuşi meditaţia de care vorbeşte Krishna e altceva decât Patanjala Yoga. Mai întâi, nu se pomeneşte în acest capitol al *Bhagavad-Gitei* de *pranayama*, adică de ritmarea respiraţiei, atât de esenţială în Manualul lui Patanjali. *Pranayama* e

menţionată numai de două ori în *Bhagavad-Gita* (IV. 29 şi V. 28), dar mai mult decât un exerciţiu yogic ea e o meditaţie de substituire, aşa cum se întâlneşte în epoca imediat post-vedică şi upanishadică; aici *pranayama* e un sacrificiu ritual interiorizat, iar nu temelia meditaţiei care conduce la *samâdhi*. Apoi meditaţia yogică în *Gita* îşi ajunge scopul suprem întrucât şi numai dacă yoginul se concentrează cu mintea în Krishna. *«Cu sufletul senin şi fără teamă, statornic în jurământul de a păstra calea sfinţeniei (brahmacari)*[11]*, cu min-*

---

[11] *Pancharatra* sau *Bhagavata* e o sectă mistică întemeiată pe un sistem teist, originară din nordul Indiei, acum existentă însă numai în sud, în ţinuturile dravidiene. Istoria e încă prea puţin limpede; în orice caz s-a dezvoltat înaintea creştinismului, din nuclee teiste autohtone (fie ariene, fie

pre-ariene), iar nu sub influenţa acestuia, cum crezuse Weber. Filosofia ei e oarecum eclectică, cuprinzând elemente Samkhya, iar religia şi mistica s-au dezvoltat în jurul cultului lui Krishna-Vasudeva. *Bhagavad-Gita* a rămas cartea lor sfântă, iar doctrinele şi mesajul s-au răspândit prin *Samhitas*, din care ni s-au păstrat destule în manuscris şi care n-au început a fi serios studiate decât de la ediţia critică pe care a dat-o Schrader uneia dintre cele mai valoroase, *Ahirbuddhnya Samhita*. O *samhita* cuprinde patru subiecte: *jnana* sau filosofia, *yoga* sau practica mistică, *krya* sau construcţia de temple şi dedicaţia imaginilor şi *charya* sau activitatea socială şi rituală. Fiecare *samhita* acordă unuia sau altuia din aceste capitole preponderenţa, neglijând sau chiar ignorând pe celelalte Din secta aceasta Bhégavata s-au desprins în Evul Mediu o serie de curente şi maeştri spirituali cure alcătuiesc şi astăzi gloria Indiei de sud. Asupra cronologiei şi filosofiei sistemului,

tea stăpână şi neîncetat gândind la Mine, el trebuie să practice Yoga avându-Mă pe Mine ca suprem scop» (VI, 14). *«Astfel, cu sufletul totdeauna devotat*

---

cea mai bună lucrare a lui F. O. Schrader, *Introduction to the Pancharatra and the Ahirbuddhnya Samhita* (Adyer, 1916). Discuţii istorice şi explicaţii se găsesc în: A. Govindacarya Svamin, *The Pancharatra of Bhagavat-Shastra* (J.R.A.S. 1911); Sir R. G. Bhandarkar, *Vaishnavism, Saivsm and minor religions systems* (Strassbourg, 1913, p. 39–41); Hemahandra Ray Chaudhuri, *Materials for the study of Early History of the Vaishnava Sect* (Calcutta 1920, passim); J. E. Carpenter, *Theism in Medieval India.* (London 1920, ed. II, 1926, p. 220–221); Hopkins, *The Great Epic of India.* p. 144–140; Shripal Krishna Belvalkar, *The Brahma-Śutras of Badarayana* (fasc. II, p. 129–132, comentariu la trad. lui Shankara II, 11, 42; Poona 1923).

meditaţiei, yoginul cu mintea subjugată atinge pacea ce sălăşluieşte în Mine şi al cărei ultim hotar e nirvana» (15). Aceasta e deja o accentuată trăsătură mistică, *bhakti*, care lipseşte în Patanjala Yoga, unde ajutorul lui Ishvara nu e decât auxiliar. Krishna, în *Gita*, e singurul scop care justifică practica Yoga şi meditaţia. Aici concentrarea mistică trebuie să se fixeze în fiinţa lui Krishna; prin graţia lui (şi în *Bhagavad-Gita* conceptul de graţie deja începe să se lămurească, prevestind luxurianta dezvoltare ce o va avea în literatura vaishnavă) yoginul obţine *nirvana*, care nu e nici *nirvana* buddhismului originar, nici *samâdhi* din Patanjala Yoga, ci o vieţuire beatifică, o experienţă supramentală dar concretă.

«Succesul în Yoga» nu se obţine prin excese; prea multă sau prea puţină hrană, prea mult sau prea puţin somn,

nu conduc la concentrarea necesară (VI. 16). Pentru cel temperat şi cel moderat «Yoga ajunge nimicitoarea durerii» (17). Căci Yoga e «o stare de separare de contactul durerii» *(duhkhasamyogaviyoga*, VI, 23), adică o liberare de însăşi destinele existenţei, care sunt durerea şi tranzietoritatea. Mai mult decât o asceză, Yoga înseamnă în *Bhagavad-Gita* meditaţie şi eliberare, calm şi ascensiune spirituală. În locul robiei instinctelor şi funcţiunilor mentale, se instaurează libertatea în Krishna. Cel ce renunţă la individualism, cel ce-şi pierde individualitatea în Krishna, capătă o seninătate şi o libertate intangibilă pentru cel integrat lumii fenomenale.

Un adevărat yogi *(vigala Kalpasha*, «liberat de corupţia» binelui şi răului) atinge cu uşurinţă infinita beatitudine *(atyantam sukham)* generată de contac-

tul cu Brahman *(brahman asamsparsha*, VI. 28). *Nirvana* obţinută nu e, aşadar, o autonomie perfectă a sufletului cum e în Patanjala Yoga – ci o unire, o coincidenţă perfectă cu Krishna. Tendinţa upanishadică e colorată în *Gita* de o nuanţă pur mistică. Yoghinul vede «sufletul în toate făpturile şi toate făpturile în suflet» (20). Iar în strofa următoare, legătura mistică între Krishna – suflet al totului, dar păstrându-şi o personalitate sacră ce nu se ghicea în panteismul abstract al *Upanishadelor* – şi yoghin, a precis definită: *«Cel care Mă vede pretutindeni şi vede toate lucrurile în Mine – pe acela eu nu-l părăsesc niciodată, şi el niciodată nu mă părăseşte. Cel care, statornicit în unitate, Mă adoră pe Mine ce sălăşluiesc în toată făptura – acel yoghi sălăşluieşte în Mine, oricare ar fi felul lui de viaţă»* (30–31). În *Isha Upanishad* (cap. VI) se întâlneşte ace-

laşi motiv ca în strofa mai sus citată *(Gita*, VI, 30), şi aceasta dovedeşte că au existat curente teiste în *Upanishade* ce s-au transmis şi au rodit atât de magnific în *Gita*. Brahman upanishadic ajunge tot mai mult un Dumnezeu personal; mai precis, Krishna, Dumnezeu personal şi nucleu de experienţe mistice, e identificat cu Brahman-ul speculaţiei metafizice upanishadice. Rezultatele acestei speculaţii, identitatea funciară atman-brahman, sunt asimilate de literatura mistică; e posibilă o unire a sufletului uman cu sufletul cosmic personificat în Krishna prin faptul că amândouă au o esenţă identică. Dar sufletul uman e limitat de ignoranţă, e întunecat de poftele egoiste, e rătăcit de dogme. *Bhagavad-Gita* recomandă tocmai metodele prin care se poate restaura o armonie şi o unire finală între cele două suflete. Iar Yoga, în sensul pe ca-

re îl descifrăm aici, e una din căile de apropiere.

Lauda cea mare se cuvine însă nu yoghinului, complet detaşat de durerea şi bucuria lumii, ci celui care socoteşte durerea şi bucuria altora ca ale lui, «judecându-le cu aceeaşi măsură a sufletului său» (VI. 32). Acesta e leitmotivul misticii indiene, popular de altfel în toată istoria misticii – şi însuşi Buddhismul, la început riguroasă etică şi terapeutică personală, a ajuns cu timpul la acel grandios panteon de Boddisattvas care, deşi mai au un singur pas ca să treacă în *Nirvana*, totuşi nu vor să-l facă până când nu vor aduce mântuirea tuturor făpturilor. După ce psihica individuală e distrusă şi limitele – create de ignoranţă şi setea de viaţă – cad, se urzeşte o nouă conştiinţă, supra-individuală, în care simţirea şi sâmburii de voinţă nu mai sunt ali-

mentaţi de interesul egoist, ci de iubirea pentru toate fiinţele. Deci nu mântuirea personală e ceea ce interesează în primul rând, ci compătimirea universală. Cea dintâi conduce la cea din urmă, pentru că numai conştiinţa desprinsă de iluzii se poate înălţa la o iubire universală.

Simpatia autorului *Bhagavad-Gitei* e toată pentru cel ce practică o asemenea Yoga. Chiar cel ce eşuează pe drumul yogic în această viaţă, neizbutind adică să înfrângă obstacolele şi să atingă *yogarudha*, care îl vă conduce la *Nirvana*, nu e pierdut, deşi şi-a neglijat datoriile religioase civile, riturile vedice (VI, 37). El se va naşte într-o familie de yogi pricepuţi, şi va izbândi în altă viaţă ceea ce n-a izbândit în aceasta (VI. 41). Krishna mărturiseşte lui Arjuna că numai faptul de a fi încercat calea Yogei ridică pe un ins deasupra celui ce

s-a mulţumit să practice riturile prescrise de *Vede* (VI, 44). Pentru că predicarea riturilor are un ţel oarecum, egoist – a asigura armonia între om şi zei pe pământ, a asigura drumul drept al sufletului după moarte – pe când practica Yoga tinde la unirea cu creatorul, la pierderea omului în Krishna, prin nimicirea sufletului josnic şi îndepărtarea limitelor. În sfârşit „Krishna nu uită să menţioneze că dintre căile care duc la mântuire, cea mai bună şi cea mai recomandabilă e calea Yogei (VI. 46; cf. intra). Deşi o sinteză a tuturor încercărilor de a mântui omul de iluzoria durere a existenţei – *Gita* rămâne un poem cu nedezminţit mesagiu mistic.

Noţiunea de *Yoga*, aşa cum o găsim în *Bhagavad-Gita*, ca o predare deplină a sufletului uman lui Krishna – nu se mai întâlneşte decât în literatura *Pan-*

charatra, adică a acelei secte vishnuite care pleacă de la însuşi cultul lui Krishna, aşa cum se găseşte în *Bhagavad-Gita*. Aşa de pildă, în *Ahirbudhnya Samhita* (cap. 31–32, dedicat Yogei), Yoga e numită «adorare a inimii» *(hridaya-aradhana)* sau «sacrificiu de sine» *(atma-havis)* şi e opusă «sacrificiului extern» *(bahya-yoga)*. Sufletul în puritatea lui originară, separat adică de materie, e în atingere cu tot şi toate; el e descris în aceiaşi termeni ca în *Brihadaranyaka Upanishad* IV. 3. 23. seq. şi *Isha-vasya Up*. 5. Yoga e definită ca o «unire a sufletului uman cu sufletul suprem» *(jvatmaparamatmanoh samyoga)*. Prin meditaţia Yoga se obţine, chiar în viaţă, experienţa unirii cu Dumnezeu, pe care nu o obţin cei «liberaţi»[12].

---

[12] Schrader, *Introduction* p. 123; cf. *Ahirbudhrya Samhita*, cap. 31–33.

În ceea ce priveşte noţiunile *Samkhya* în *Bhagavad-Gita*, deşi terminologia ei e cunoscută şi folosită în poem (cum e de altfel şi în alte porţiuni ale *Mahabharatei)* nicăieri nu pare că *samkhya* înseamnă distincţia între *prakriti* şi *purusha* (cum sugerează Shankara în comentariul său la *B.G.* XIII 25), nici că se referă la ontologia *prakriti* şi [la] evoluţia cosmologică a *gunelor* cu referinţele lor psihice, (aşa cum e *Samkhya* lui Kapila), *Samkhya* înseamnă şi în *Gita*, ca în restul epopeei cunoaşterea adevărată *(tattvajnana)*, sau cunoaşterea sufletului *(atmabodha)*. Se vădeşte încă o dată caracterul gnostic, îl *Samkhyei* alături de caracterul practic al Yogei, care în *Gita* capătă o specifică tentă mistică[13].

---

[13] Prof. Dasgupta, în al doilea volum al operei sale *History of India Philosophy* (cap.

XIV, «The Philosophy of the Bhagavad-Gita») dedică un foarte concis paragraf asupra filosofiei Samkhya în acest poem mistic. Deşi nu acceptăm în tot concluziile capitolului – mai ales vechimea pe care o atribuie formei actuale a *Gitei* – totuşi acest paragraf trebuie menţionat, întrucât analizează cu o admirabilă pătrundere textuală şi înţelegere filosofică termenii Samkhya în conţinuturile şi implicaţiile lor din *Gita.*

Iată, de pildă, ce se înţelege prin *prakriti.* În *Bh. G.* XVI, 3, *prakriti* e numit *mahatbrahama,* e descris ca o matrice *(yoni)* universală, fecundată de energia lui Dumnezeu, care creează totul prin ea. *Gunas* sunt produse din *prakriti* prin fecundarea lui Dumnezeu, aşadar totul e produs de Dumnezeu, deşi el transcendă creaţia. În XVIII, 40 se spune că nu e nimic pe pământ, nici zeii, care să fie independent de cele trei *guna.*

Cuvântul *prakriti* e uzat în cel puţin două înţelesuri diferite: ca o categorie primară şi bazică a existenţei, şi ca fire a lui Dumne-

zeu. E posibil ca înţelesul originar al termenului *prakriti* în *Gita* să fie «natura lui Dumnezeu»: celălalt sens e numai ipostaza naturii lui Dumnezeu. E greu de înţeles ce era – în concepţia *Gitei* – *prakriti* înainte de fertilizarea lui Dumnezeu. Nu putea fi identică cu Dumnezeu, ci mai degrabă un principiu ultim, coexistent şi conectat cu Dumnezeu. Se pare a fi trei principii diferite: *apara prakriti* (natura inferioară) *para prakriti* sau sufletul *(purusha)* şi *prakriti*.

Analiza sensurilor unui singur termen din lexicul Samkhya a dovedit cât de diverse sunt conţinuturile pe care *Bhagavad-Gita* le dă expresiilor în aparenţă identice cu cele găsite în literatura clasică Samkhya.

Pentru o bibliografie antică asupra *Bhagavad-Gitei*, v. M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, (ed. II). vol. I. p. 365 seq.: vol. III, p. 625 (pentru bibliografia polemicilor în jurul opiniei lui Garbe); un sumar expozeu asupra învăţăturilor [în] Carpenter, *Theism in Medieval India*, pp.

Capitolul V – Samkhya şi Yoga

1. Fundamentele filosofice ale meditaţiei Yoga (aşa cum sunt sistematizate şi justificate de şcoala Samkhya). 2. Primele principii (ontologice şi cosmogoni-

---

249–267; o foarte interesantă discuţie, împreună cu un sinopsis al *Bhagavad-Gitei*, în *Vedanta Philosophy* de S. K. Belvalkar (vol. I, pp. 84–134, Poona 1929); traducerea cea mai comentată, şi executată dintr-un punct de vedere indian, rămâne tot a lui Telang, în *The Sacred books of the East*, vol. VIII, Oxford, ed. II, 1908.

Din numeroasele studii apărute în ultimii 10 ani asupra textului *Bh. G.*, e de remarcat cel al lui Carpenter în *Indian Antiyuary*, 1930.

De altfel, asupra acestui poem s-au scris biblioteci întregi, şi în Occident şi în dialectele Indiei moderne.

ce) în Samkhya. 3. Sufletul, durerea existenţei şi mântuirea. 4. Logica şi teoria cunoştinţei.

l. Am spus deja ea sistemul Yoga se întemeiază – în fundamentele sale metafizice – pe ceea ce se numeşte *filosofia Samkhya*. Atât problema ontologica, precum şi cea cosmologică, e pusă şi rezolvată identic în ambele sisteme. În ceea ce priveşte problema sufletului şi a liberării lui de experienţa mentală, Samkhya şi Yoga diferă numai într-un singur punct: pentru cea din urmă, alături de infinitatea sufletelor omeneşti, monade complet izolate şi neputând comunica între ele, există şi un suflet suprem, *Ishvara* – adică Dumnezeu –, în timp ce Samkhya e un sistem perfect ateist şi neagă posibilitatea existenţei lui Dumnezeu, folosindu-se de o argumentare filosofică.

În expunerea ideilor filosofice care stau la temelia practicilor meditative yoginice, ne vom sluji atât de literatura Samkhya cât şi de cea Yoga. Va trebui aşadar, să expunem punctele de plecare ale gândirii Samkhya, problemele pe care şi le pune, dialectica prin care le soluţionează şi importanţa pe care au pentru scopul final: liberarea sufletului. În această expunere vom urmări numai argumentele textelor originale Samkhya, adică culegerea de aforisme atribuite lui Kapila, împreună cu comentariile sale, şi celebrul manual clasic al sistemului, compus de Ishvara Krishna. Vom păstra tot timpul punctul de vedere al unui sistem filosofic indian şi nu vom hazarda comparaţia cu sisteme aparent similare din filosofia occidentală. Textele demonstrative se găsesc traduse şi adnotate în note.

Filosofia aforismelor lui Kapila şi a

comentatorilor săi clasici prezintă un sistem complet maturizat, de un indiscutabil caracter dualist-realist, net opus atât idealismului monist al lui Shankara, cât şi criticismului realist al şcolilor buddhiste. Probabil că obârşia filosofiei Samkhya a fost aceeaşi speculaţie upanishadică, de unde au derivat atâtea curente vendatine. Momentul istoric generator se pare că a fost reacţiunea împotriva tendinţelor tot mai accentuate către idealism metafizic – care, ulterior, vor domina filosofia indiană – ca şi împotriva atitudinii mistice devoţionale, ce începea să capete predominanţa.

Emancipată de riguroasa dialectică monistă ca şi de efuziunile sau ritualele meditative, gnostice, esoterice – gândirea, pe care am numit-o *orto-samkhya*, se îndreaptă către cunoaşterea lumii exterioare, către analiza stărilor menta-

le şi stabilirea diferenţelor faţă de suflet. Kapila, mitic fondator al sistemului Samkhya, a sistematizat – fireşte, în acord cu propriul său temperament metafizic – acest material flotant, brut şi incert, de reflecţii asupra substanţei cosmosului, problemei durerii existenţei şi a esenţei sufletului. Ni s-au păstrat prea puţine mărturii asupra Samkhyei pre-clasice, precum şi asupra diferenţelor sale de sistemul definitiv *Sumar;* s-ar putea spune că acea Samkhya primitivă poseda un caracter teist, care e complet absent în şcoala clasică, asemănându-se în această privinţa cu Yoga. Ca să rezumăm dintr-un început această problemă, care e adiacenta preliminariilor de faţă – Yoga şi Samkhya constituie, fundamental, acelaşi sistem filosofic, cu singura deosebire că Yoga admite existenţa unui Dumnezeu *(Ishvara)* care ajută libera-

rea celor ce-şi fixează meditaţia în El, în timp ce Samkhya e strict ateistă şi află cheia emancipării numai în reflecţie, într-un specific proces cognoscitiv. Amândouă sistemele, însă, afirmă realitatea Lumii şi a sufletelor, concepând un violent dualism ce implică, într-un anumit sens, pluralismul.

Evitând orice expunere istorică – de altfel datele sunt iremediabil obscure înainte de Ishvara Krishna[14] – precum

---

[14] Pentru o istorie a doctrinelor filosofice Samkhya, aşa cum le găsim expune în tratatele clasice şi în comentariile lor, există o bogată bibliografie, pe care o vom cita – însoţită de menţiuni critice – în această notă. Mai întâi, însă, e necesară o listă a izvoarelor sanscrite care constituie literatura Samkhya. Le vom enumera, aşadar, specificând data lor aproximativă, ediţia folosită de noi şi traducerile existente în limbile europene.

Nr. 1 – Ishvara Krishna scrie tratatul *Samkhya Karika*, prin mijlocul secolului III d.Chr., compus din 72 de *slokas*. E un excelent sumar mnemonic şi cea dintâi sistematizare a Samkhyei care ni s-a păstrat, deoarece *Sasti-tantra*, mai veche cu un secol, se pare că e definitiv pierdută. Ediţia critică recomandabilă, însoţită de traducere şi note, e cea a lui S.S. Suryanarayana Sastri: *The Samkhya Karika of Izvara Krsna* (University of Madras, 1930). A fost de nenumărate ori tradusă, alături de comentariile sale, în englezeşte şi germană. Cea mai veche traducere e a lui Colebrooke, la Londra, în 1837. Davies (London, 1881) dă o traducere interpretată prin filosofie europeană.

Nr. 2 – Madhara scrie un comentariu *(vrtti)* la *Samkhya Karika;* dată nesigură, probabil sec. VII-VIII dr. Chr. E un comentariu scurt, fără prea multe contribuţii noi, din care s-a inspirat şi chiar a calchiat comentatorul următor, Gaudapada. A dat

naştere la multe studii recente, pe care le menţionăm în a doua parte a acestei bibliografii. Ediţia sanscrită de Pandit Vishnu Prasad Sarma, la Benares, 1922 *(Chowkhamba Sanscrit* Series, No. 296). Nu există, încă, o traducere europeană.

Nr. 3 – Gaudapada scrie un alt comentariu la Nr. 1: *Samkhya Karika Bhasya,* în sec. VII, urmând aceeaşi linie interpretativă tradiţională. Nu se ştie, încă, dacă acest Guadapada e identic cu maestrul marelui filosof vedantin, *Shankara.* Ediţia şi traducerea Wilson, London, 1835, retipărită la Bombay, 1924. Traducere imperfectă.

Nr. 4 – Vâchaspati Miśra, unul dintre cei mai lucizi şi mai fertili comentatori, scrie *Samkhya-tattva-Kaumudi,* comentat la Nr. 1. E cel dintâi original şi polemic, oferind o nouă sistematizare filosofică şi o inteligentă maturizare a subiectului. Traducere germană de Garbe, în 1892. Traducere engleză de Ganganath Jha, Bombay, 1896. Nu există, încă, o ediţie critică definitivă.

Nr. 5 – *Jayamangala*, comentariu atribuit lui Shankara, dată nesigură, poate anterior Nr. 4, scris probabil de un buddhist. Editat pentru întâia oară de H. Sarma în *Calcutta Oriental Series* (Nr. 19). Calcutta, 1926. N-a fost încă tradus; nu prezintă mari însuşiri filosofice. Scris într-o sanscrită imperfectă.

Nr. 6 – *Tattva-Samasa*, tratat sumar în 22 de slokas, atribuit iluzoriu lui Kapila, secolul XIV; comentat de Narendra; editat şi tradus (obscur) de N. Sinha, Allahabad, 1915.

Nr. 7 – *Samkhya pravachana sutra*, voluminos tratat în 5 cărţi, autor necunoscut, atribuit de tradiţie lui Kapila. Data probabilă sec. XIII-XIV, dar cuprinde materiale mult mai vechi. A fost editat şi tradus de nenumărate ori, odată cu comentariile sale.

Nr. 8 – Aniruddha scrie primul comentariu la Nr. 7. *Samkhya sutra vrtti*, la începutul sec. XVI, fără multă originalitate, dar extrem de clar, de complet şi de sistematizat. Ediţie critică de Garbe, Calcutta, 1888,

şi tradus tot de Garbe, Calcutta, 1892 (amândouă volumele în *Biblioteca Indica).*

Nr. 9 – Vijnana Bhikshu compune *Samkhya-pravachanabhashya* la Nr. 6, original, polemic, subtil, trădând geniale însuşiri filosofice; datorează mult – ca toată literatura scrisă indiană – predecesorilor şi tradiţiei orale. Editat de Garbe, Harward, 1895 *(Harward oriental series,* vol. II), traducere germană de acelaşi, Leipzig, 1889 (Brockhaus). Traducere engleză (obscură) de Sinha, cu Nr. 6 şi Nr. 8, Allahabad, 1912. E cel mai dificil tratat din întreaga literatură Samkhya.

Nr. 10 – Mahadeva Vedantin scrie *Samkhya-vrtti sara,* o completare la comentariul lui Aniruddha, neoriginal şi pedisec. Editat şi tradus parţial de Garbe, cu Nr. 8.

Dintre studiile critice nu vom nota decât pe cele necesare şi originale, şi numai pe acelea pe care le-am putut folosi direct. Restul lucrărilor se găsesc analizate în monografia noastră *Essai critique sur la*

bibliographie Samkhya.

Richard Garbe, *Samkhya und Yoga (Strassbourg*, 1895 în ed. II 1921), lucrare fundamentală şi singura completă din câte există. Mult material, capitolele prime importante, dar lipsită de spirit filosofic; multe probleme le înţelege superficial, sau numai comparându-le cu sisteme europene.

Richard Garbe. *Samkhya und Yoga* (Strassbourg, 1896, în *Grunddriss der Indo-Arischen Philologie)* e un rezumat al celei dintâi, recomandabil ca iniţiere în aceste două sisteme filosofice indiene.

A. B. Keith, *A History of the Samkhya Philosophy* (London, ed. II, 1924) scurtă expunere a evoluţiei ideilor samkhyaste, datorând mult lui Deussen, Jacobi şi Hopkins. Nesigură filosoficeşte. Necesară ca orientare bibliografică.

Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy,* (Cambridge, 1922, pp. 208–271): *Yoga Philosophy* (Calcutta, 1930) aduce numeroase materiale asimilate, in-

terpretate, coordonate cu o rară pătrundere şi înţelegere filosofică în interpretarea teoriilor Naturii în Samkhya. Dasgupta datorează anumite sugestii cărţii lui Brajendranath Seal, citată în cursul acestor note.

Abhay Kumar Majamdar, *The Samkhya Conception of Personality* (Calcutta University Press, 1930), e o încercare de a moderniza unele idei samkhyaste.

P. Martinetti, *Il sistema Samkhya, Studio della filosofia indiana* (Torino, 1897). Fără multă importanţă.

Takakusu, *Le Samkhya karika étudié à la lumière de sa version chinoise* (Paris, 1904), e numai o tipărire aparte a studiului publicat în *Bulletin de l'Ecole Française de l'Extrème Orient,* vol. IV. pp. 40 şi urm., prin care Takakusu urmăreşte filiaţia primelor texte Samkhya şi fixează data lui Paramartha comentatorul.

Doctrinele Samkhya se găsesc rezumate şi interpretate şi în istoriile generale ale filosofiei indiene. Trebuiesc reţinute urmă-

toarele: Paul Oltramare, *Idées théosophiques dans l'lnde*, vol. I (Paris, ed. II, 1929); Paul Masson-Oursel, *Esquise d'une histoire de la philosophie indienne* (Paris, 1926); F. Belloni Fillipi, *I Maggiori sistemi filosofici indiani* (vol. 1, Milano, 1912); Paul Deussen, *Die Nach-vediche Philosophie der Inder* (ed. III. Leipzfg, 1920: pp. 408–506) etc. etc.

Esenţială e monografia lui H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingen, 1915), precum şi studiile aceluiaşi orientalist, pe care le vom cita mai la vale.

Din cercetările tehnice, care au contribuit mult la limpezirea şi îmbogăţirea cunoştinţelor noastre asupra acestui sistem filosofic indian, trebuiesc menţionate următoarele:

Jacobi, *Der Unsprung des Buddhismus aus dem Samkhya-Yoga* (în *Nachr. d. Ges. d. Wiss*, 1896, pp. 46–58); *Uber das Verhältnis der buddhistichen Philosophic zu Samkhya-Yoga und die Bedeutung des Nidanas* (în *Zeit. Deut. Morg. Gesell.*, vol. 52,

pp. 1–15); *The Dates of the Philosophical Sutras of the Brahmans* (în *Journ. Am. Orient. Soc.*, vol. XXXI, 1901, pp. 1–29); *Uber das ursprüngliche Yogasystem* (în *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften.* Phil. Hist. Klasse, 1920. pp. 581–624); *Sind nach dem Samkhya-Lehrer Pancasikha die Purusas vin Atomgrösse?* (în *Bull. School Oriental Studies*, vol. VI, 1931, pp. 385–388); *Uber das Alter der Yoga-sastra (în Zeit für Indologie und Iranistik*, Bd. III, Hf. I. 1931, pp. 80–86).

H. Oldenberg, *Buddhistische Studien* (în *Zeit. Deut. Morg. Ges.* vol. 52, p. 693 şi urm.).

R. Garbe, *Pancasikha fragmente (übersetz* în *Festgruss an Rudolf v. Roth.*, pp. 77–80).

J. W. Hauer, *Das Lankavatara-Sutra und das Samkhya* (Stutgart, 1929).

H. Oldenberg, *Zur Geschichte des Samkhya-Philosophie* (în *Nach. Gott.*, 1917, p. 218 ff.).

R. Otto Schrader, *Das Sastitantra* (în

Z.D.M.G., vol. 68, p. 101–110).

S. K. Belvalkar, *Matharavrtti and the date of Isvara Krisna* (în *Bhandarkar Commemoration Volume*. 1917. pp. 171–184).

S. K. Belvalkar, *Matharavrtti* (în *Annals of the Bhandarkav Institute*, vol. V, Nr. 2, pp. 133–68, Poona, 1924).

A. B. Keith, *The Mathara Vrtti* (în Bulletin of the School of Oriental Stutdies, London 1923–1925, vol. III. Nr. 3, pp. 551–554).

Haraprasad Shastri, *Chronology of the Samkhya System* (în *Journal of Bihar-Orissa Research Society*, 1923, June).

E. H. Johnston, *Some Samkhya and Yoga Conceptions of the Svetasvatara Upanishad* (în *J.A.O.S.*, 1930, pp. 855–878).

O. Strauss, *Zur Geschichte des Samkhya* (în *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes*, XXVII, Nr. 3–4)

O. Strauss, *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Greitesgeschichte Indiens* (1926; p. 358 şi urm.; *Eine alte Formel der Samkhya-Yoga Psiholophie bei Vatsyayana).*

Udaya Vira Shastri, *Antiquity of the Samkhya Sutras* (în *Proceedings*, V-th Indian Oriental Congress, Lahore, 1930, vol. II, pp. 855–882).

Umesha Mirsa, Gaudapadahhásya and Mótharavrtti (în *Allahabad University Studies*, Vol. VII, part. I, 1931, pp; 371–382).

Jvala Prasad, *The Date of the Yoga-Sutras*. (în *Journal of Royal Asiatic Society*, 1930, pp. 365–375).

V. V. Sovanî, *A critical study of the Samkhya System on the Lines of the Samkhya-Karika, Samkhya-Sutra and their commentaries* (în *Allahabad University Studies*, vol. VII, part. I, 1931, pp. 387–432).

B. N. Krishnamurti Sarma, *New Light on the Gautlapada-Karikas*, (în *Review of Philosophy and Religion*, vol. II, Nr. 1, Poona).

S. S. Suryanarayana Sastri, *Mathara and Paramartha* (în *J.R.A.S.*, July, 1931, pp. 623–639).

S. S. Suryanarayana Sastri, *The Manime-*

kalai account of the Samkhya (în *Journal of Indian History*, vol. VIII, part. 3, Dec. 1929 reprint 7 pag.).

S. S. Suryanarayana Sastri, *The Chinese Suvarna-Saptati and the Mathara-vrtti* (în *Journal of Oriental Research*, 1930, pp. 31–40).

Haradatta Sarma, *Jayamanagala and the other commentaries on Samkhya-saptati* (în *Indian Historical Quarterly*. 1929, pp. 417).

E. A. Welden, *The Samkhya term. Ling* (în *Am. J. Philology*, XXXI, 445 ff.).

E. A. Welden, *The Samkhya Teachings in the Maitri Upanishad* (în *American Journal of Philology*, vol. XXXV, p. 32–52).

E. A. Welden, *I Metri della Samkhya-Karikas* (în *Studi ilaliani di Filologia Indo-Iranica*. VIII, 3, Firenze, 1912)

F. Lipsius, *Die Samkhya-Philosophie als Vorläuferin des Buddhismus* (în *Fünfzehntes Jahrbuch des Schopenhaur Gesellschaft für das Jahr 1928*, Heidelberg, 1928, pp. 106–117).

şi elementele polemice (îndeosebi antivedantiste şi antibuddhiste) sau minuţiozităţii tehnice, vom încerca să

C. C. Everett, *On the Samkhya Philosophy of the Hindus* (în *Proceedings of the Americ. Oriental Society*, Boston, May 1881).

Ram Chandra Bose, *The Samkhya Philosophy* (în *Calculta Review*, October 1883, January 1884).

H. Oldenberg. *Buddha* (trad. française Foucher, ed. III, pp. 56–60, ed. VI, 1914, pp. 64–69).

Senart, *A propos de la théorie bouddhique des douze Nidanas* (în *Mélanges de Harlez*, 1896, p. 281).

S. Radakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. II, London, 1927, pp. 248–335.

Estlin Carpenter, *Theismin Medieval India* (ed. II, 1926, pp.: 202–211).

A. B. Keith, *Buddhist Philosophy*, (Oxford, 1923, pp.138–143).

Louis de la Vallée-Poussin, *Nirvana* (Paris, 1925, pp. 55, notă).

expunem ideile centrale şi să degajăm contribuţia filosofiei Samkhya în spiritualitatea indiană, întemeindu-ne numai pe bibliografia sanskrită.

*

Orice filosofie spiritualistă presupune, postulează sau probează existenţa unui principiu transcendent, incongruent cu experienţa fizică şi psihică – sufletul. Prezenţa acestei entităţi *(atman, jiva, purasha)* e implicată pretutindeni în filosofia indiană, cu excepţia buddhiştilor şi a materialiştilor. Fiecare sistem, însă, caută să-i dovedească prin mijloace proprii existenţa şi să-i examineze esenţa. Pentru Nyâya, sufletul e o entitate fără calităţi, absolută, inconştientă. Vedantinii, dimpotrivă, definesc *atman* ca *saccidananda (sat= esse; cit*=conştiinţă; *ananda*=fericire) şi socotesc sufletul realitatea unică, uni-

versală şi eternă, în dramatică împletire cu mirajul vremelnic al creaţiunii *(maya)*. Samkhya neagă sufletului orice atribut şi orice relaţie, acordându-i numai *esse* şi acea cunoaştere metafizică ce rezultă din contemplarea de sine. Toate sistemele conjugă durerea existenţei cu ignoranţa sufletului şi caută liberarea de durere în revelaţia adevăratei naturi a sufletului, într-o cunoaştere metafizică. În acest sens există o unitate structurală a filosofiei indiene.

Expunerea critică a oricărei darśana trebuie să înceapă, necesar, prin aflarea valorilor metafizice implicate şi justa lor situare în cadrele problematicii indiene, cosmologice, a psihologiei şi a teoriei conştiinţei.

2. Primele principii.

Fundamentele filosofice ale sistemului se pot clasa astfel: 1. acceptarea realităţii ontologice a lumii exterioare; 2. intuiţia unei semnificaţii teleologice a creaţiei *(prakriti)* şi a experienţei *(anubhava);* 3. inducţia sufletului şi dialectica liberării sale de *samsara*, de o robie iluzorie.

Lumea *(prakriti)* există şi e eternă, dar observaţia atentă descoperă o desfăşurare şi o depăşire perpetuă a formelor *(vikaras)*, un proces evolutiv *(parinama)* care nu-şi poate avea justificare şi semnificaţie în sine. Putem gândi şi admite o *prakriti* primordială, informă, eternă; dar lumea, aşa cum o vedem, e compozită şi bunul simţ ne învaţă că orice compus e pentru folosul altuia[15].

---

[15] De pildă, patul e un ansamblu organizat de părţi, dar această colaborare provizorie nu-şi are un scop în sine, ci e pentru

Samkhya descoperă astfel o teleologie a Creaţiei; pentru că fără rostul de a sluji sufletul, creaţia ar fi absurdă. Totul în natură e compus, aşadar totul trebuie să aibă un «superintendent» *(adhyaksha)*. Experienţa mentală, de asemenea, nu e decât un curent continuu de schimburi şi sublimări materiale, pentru că, după cum vom arăta în cursul acestui studiu, activitatea psihic-cerebrală e produsul evoluat şi subtil al materiei *(prakriti)*. Aşadar, trebuie să existe o *entitate superioară*, care să transceadă categoriile materiale *(gunas)* şi să aibă un «scop în sine» (Vâchaspati Miśra, 122, la *Karika* XVII). Mai mult,

---

folosul omului. Ishvara Krishna. *Samkhya Karika,* sloka 17; Gaudapada, *ib.*, Vâchaspati Miśra, 120: *Samkhya Sutra* I. 140–144, cu glossa lui Aniruddha şi Vijnara Bhikshu.

trebuie să existe un substantiv căruia să i se subsumeze activitatea mentală către care să se orienteze «plăcerea şi durerea». Altminteri, plăcerea nu ar putea fi simţită şi specificată de plăcerea însăşi, şi încă mai puţin prin durere[16].

---

[16] Vâchaspati, 123. Înţelesul e acesta: experienţa poate fi ori dureroasă, ori plăcuta (indiferenţa absolută, pentru gândirea indiană, transcendând experienţa, e calmul unei dimensiuni unice şi absolute). Dar plăcerea ca atare nu se poate specifica decât întrucât se referă la un subiect; o experienţă plăcută nu poate fi specificată tot prin plăcere din cauza identităţii calitative, în acelaşi timp, însă, nu poate fi simţită prin durere, căci atunci n-ar mai fi o experienţă plăcută, ci una dureroasă. Astfel, amândouă calităţile există întrucât se orientează către un substantiv transcendând experienţa... Să se observe cum se pune problema contrastului în psihologia india-

Aceasta e prima probă a existenţei sufletului: *samhataparathatvat purushasya*, adagiu repetat copios în literatura indiană şi care, literal, înseamnă: «(cunoaşterea) sufletului din combinarea pentru scopul altuia»[17].

Mai multă validitate filosofică se pare că ar avea argumentul unicităţii statice şi absolute a sufletului care trebuie să se opună pluralităţii amorfe şi deveninde a lumii, tocmai pentru a

---

nă.

[17] *Samkhya Sutra* I, 66: comentariul lui Aniruddha, *ib.*, e insuficient; cel al lui Vijnana Bhikshu e mai elaborat şi clar; v. Vâchaspati la I. K. XVII; Gaudapada nu aduce o contribuţie nouă. Inferenţa sufletului prin necesitatea unui subiect căruia să se adreseze experienţa (căci acest subiect e dincolo de experienţă şi nu o cere) e un motiv care se găseşte în India din străvechi timpuri. V. *Aranyaka Upanishad*, II, 4, 6.

stabili acest temei fără de care creaţia ar fi absurdă iar înţelegerea imposibilă, temei indispensabil oricărui sistem realist. Vâchaspati argumentează astfel: dacă cineva ar obiecta că evidenta compoziţie şi evoluţie a naturii poate fi pur şi simplu pentru folosul altor compoziţii (d.p. scaunul pentru trup, două compuse, ambele materiale), se răspunde că şi acestea trebuie să existe pentru uzul sau semnificaţia altor compozite, şi seria interdependenţelor s-ar continua firesc într-un *regressus ad infinitum*. *«Iar când noi putem evita acest regressus ad infinitum*, continuă Vâchaspati, postulând un fundament raţional, *e fireşte impropriu să multiplicăm seria non-necesară a relaţiilor dintre compuşi»* (XVII, 121). Din acest postulat necesar al sufletului non-compus, rezultă firesc o serie de atribute ale acestuia din urmă. Sufletul – fiind tocmai

opusul substanţei materiale *(prakriti)* – e inteligent, non-productiv, neataşat de categoriile înţelegerii sau activităţii, etc. Astfel indus, sufletul implică o entitate eternă, paralelă cu eternitatea *prakriti*, dar având o absolută şi suficientă independenţă (Vâchaspati, ibid şi Vijnana Bhikshu la *Samkhya Sutra*, I, 66).

Filosofia Samkhya nu se mulţumeşte să inducă existenţa sufletului şi prin stabilirea activităţii teleologice a naturii. Creaţia îşi are acum un sens, dar relaţia ei cu sufletul e încă obscură. Nu există un Creator, aşadar lumea nu-şi poate găsi sensul în voinţa sau capriciul demiurgului. Evoluţia principiului material *(prakriti)* e orientată servil către suflet *(purusha)* – dar de ce? Răspunsul e: pentru liberarea *(mukti)* sufletului de robia iluzorie a exponenţei, aşadar de existenţă. Vom vedea îndată că soluţia aceasta nu evită dificultatea

centrală a metafizicii relaţiei *suflet-natură*, dar stabilirea ei se cuvine mai întâi înţeleasă în specificitatea-i indiană.

Leit-motivul textelor Samkhya – în tratatele tehnice sau în epică, Purane etc. – e liberarea prin cunoaştere. *«De la Brahman până la firul de iarbă, creaţia e pentru beneficiul sufletului, până ce se atinge suprema cunoaştere» (S. Sutra* III. 47). Iar cunoaşterea, *«rezultă din studiul principiilor prin* neti! neti! *şi prin renunţare» (S.S.* III, 75; *Neti! neti!* înseamnă «nu aşa! nu aşa!», adică: nu acesta e sufletul, nu aceasta e existenţa, nu acesta e drumul către liberare etc. E un adagiu upanishadic, copios citat pretutindeni). Dar cunoaşterea *(vidya)* nu înseamnă aici simpla înregistrare şi înţelegere a lumii externe, nici cercetarea indiferentă a legilor care o determină, nici învăţătura sacră a vechii Indii, nici

dialectica, retorica sau politica; acestea sunt meşteşuguri inutile, care nu ajută întru nimic *mukti*, ci leagă individul de experienţe viitoare prin potentele adunate de activitatea prezentă. Samkhya – ca şi buddhismul sau oricare altă şcoală filosofică indiană ce urmăreşte liberarea sufletului – consideră diletantism sec şi gratuit orice activitate intelectuală care nu e luminată de conştiinţa robiei mentale şi de efortul către emanciparea de mental. Vâchaspati Miśra începe astfel comentariul său la *Ishvara Krishna: «În lumea aceasta, auditoriul ascultă numai pe acel predicator care expune fapte a căror cunoaştere e necesară şi dorită. Pe cei care expun doctrine nedorite de nimeni, nu-i ia nimeni în seamă, cum se întâmplă cu nebunii sau cu acei oameni de rând, buni la trebile lor practice, dar ignoranţi ai ştiinţelor şi artelor»*. Ştiinţa adevărată şi

urgentă, aşadar, e cea care expune natura sufletului şi explică pasagera, iluzoria lui relaţie cu existenţa.

Liberarea, emanciparea, sunt termeni mult uzaţi. De fapt, însă, nu există o robie a sufletului, pentru că sufletul nu poate avea relaţii: aşadar, nu există o dezrobire propriu-zisă. Sufletul nu e nici robit, nici liberat: *«starea lui e astfel încât amândouă posibilităţile sunt excluse» (S. S.*, I. 160). E etern liber. Ce se înţelege, atunci, prin *mukti?* Pur şi simplu *luarea de cunoştinţă* a esenţei transcendente, eterne, inalterabile a sufletului; cunoaşterea discriminativă, o maieutică intimă care revelează caracterul material al tuturor experienţelor, descoperă izvorul experienţei în ignoranţă, precizează ignoranţa în termeni limpezi (confuzia dintre *mental* şi *suflet*, falsa atribuţie a calităţilor celui dintâi, celui din urmă; iluzoria perso-

nalitate) şi distribuie noi valori existenţei.

Vom cerceta îndată teoria cunoaşterii ca instrument de liberare în filosofia Samkhya şi se vor lumina atunci relaţiile dintre suflet şi experienţă. Dar, deocamdată, e necesară o privire metafizică a problemei liberării. Fundamentul existenţei e iluzia, o falsă permutare de calităţi (mental=spiritual) – dar, despre originea acestei iluzii şi despre necesitatea ei, Samkhya nu ne dă prea multe amănunte. Răspunsul ei e acesta: relaţia dintre suflet şi experienţă e fără început, e eternă, aşadar dincolo de istorie şi depăşind orice efort de motivare cauzală. Întrebarea: când şi de ce s-a început hibrida tovărăşie a sufletului cu viaţa psihic-mentală? – e rău pusă, aşadar inexistentă, pentru că facultatea de înţelegere a omului aparţine tot *mentalului;* «luarea de cunoştinţă» mai

sus pomenită e tot o experienţă, aşadar dincoace de suflet. Tot ce e posibil şi realizabil în actuala situaţie a omului, e să urmărească, inductiv, evoluţia principiului material *(prakriti)*, să surprindă natura şi cauza egoismului care conduce la perpetuarea iluziei – dar în niciun caz să precizeze istoric momentul când sufletul a acceptat tovărăşia «individualului» *(ahamkara*, egoism).

Paradoxul acestui suflet pur, etern, intangibil, care, urmând un destin absurd, acceptă o iluzorie tovărăşie cu materia, care, pentru a lua cunoştinţă de sine şi a se libera, trebuie să folosească un instrument material (cunoştinţa), să se purifice prin umilitoare metamorfoze etc. – a fost, probabil, una din cauzele pentru care reforma buddhistă a negat sufletul [ca] substanţă animică *(atman)*, înlocuindu-l prin stările psihice în ele însile. Vedanta, dim-

potrivă, ca să evite dificultatea relaţiei *atman*-materie, a negat substantivitatea şi realitatea materiei, socotind-o *maya*, iluzie. Teoria cunoştinţei vedantine a făcut admirabile eforturi – în bună parte sub influenţa buddhismului – de a stabili valid un idealism care să nu contrazică nici legile gândirii, nici tradiţia religioasă. Shankara, şeful şcolii monismului absolut, critică cu multă pătrundere dualismul Samkhyei, arătând că *prakriti*, neavând nici inteligenţă, nici simţire, nu poate dezvolta şi orienta o creaţie atât de desăvârşită către scopul final; în acelaşi timp, nici *purusha* (sufletul) nu cere şi nu poate aceasta, el fiind dincolo de categoriile experienţei şi activităţii[18]. Dar nici ex-

---

[18] *Brahmasutrabhashya*, II, cap. II, *sutras* 1–10. Cartea a II-a a *Brahmasutrei* se ocupă cu refutarea buddhiştilor şi a Samkhyei

plicaţia vedantină nu e lipsită de dificultăţi capitale, cea dintâi fiind incapacitatea lui Shankara de a lămuri cauza *samsarei* (ciclul uman de existenţe) şi de a motiva necesitatea actualei creaţii iluzorii a cosmosului. Cea mai rezistentă criticii se dovedeşte a fi filosofia buddhismului mahayanic, de un consistent şi organic relativism, care neagă atât sufletul animic cât şi unicitatea obiectelor externe, reducând existenţa cosmică, viaţa şi gândirea la o serie de relaţii interdependente, manifestate printr-o serie de unităţi infinitezimale, momentane şi discontinue.

Împotriva acestei eliminări a substan-

îndeosebi, alături de celelalte sisteme filosofice indiene. Comentariul lui Shankara e aici o capodoperă, deşi idealismul lui de o pătrunzătoare dialectică îşi are temeiul ultim în câteva «revelaţii» vedice.

tivului senzaţiilor, împotriva încercărilor şcolilor buddhiste de a suprima *res* şi a-l înlocui prin *nomina*, de a suprima conceptul de cauzalitate şi a-l înlocui prin *pratityasamutpata* (relaţie funcţională interdependentă), de a reduce realitatea la «momente» discontinue şi conştiinţa la senzaţii, de a înlocui creaţia prin «vid» *(sunya)* – Samkhya opune realismul ei bine definit. Se cuvine a cerceta cel puţin un argument din polemica ei antibuddhistă, şi anume dialectica realităţii lumii exterioare.

Sutra I. 42 din *Samkhya sutras* spune: na *vijnanamatram bhahyapratiteh*, adică «(lumea) nu e o simplă idee, (deoarece avem) aprehensiunea directă a realităţii»[19]. Aniruddha, comentând pa-

---

[19] Vâchaspati spune: *«Desigur că sideful ca atare (svarupa) rămâne acelaşi fie că percepţia care îl relatează e justă, fie că e inva-*

sagiul, explică astfel obiectivitatea lumii *(jogat):* dacă ea ar fi simplă idee *(vijnana)* – după cum susţin buddhiştii – n-am avea experienţa *(pratyaya)* că «aceasta e o oală», ci «eu sunt o oală» *(aham ghatah iti pratyaya syat na tu ayam ghatah)*. Dacă oponentul replică: însăşi această din urmă accepţie, deşi cu aparenţe de realitate obiectivă, se datorează unei «impresii specifice» *(vasanavisheasha)*. – Aniruddha răspunde că acele «impresii specifice» trebuie să aibă alte *impresii anterioare*, care să le determine; în acest caz, tot se acceptă un substrat înapoia impresiilor (căci altminteri ar fi *regressus ad infinitum)* şi acest substrat nu poate fi decât realitatea exterioară *(bhashyorthah)*. Iarăşi, dacă se obiectează – de către acelaşi preopinent buddhist – că

---

lidă (socotindu-l argint)». Tattvavaisaradi I, 3.

«obiectul extern nu poate exista, deoarece nu există un *tot (avayavin)* care să fie deosebit de părţi *(avayava);* părţile şi totul sunt una *(avayavavayavinorekatvat)*, fiind percepute drept una *(ekatvapratiteh)*» – se răspunde că, adesea, «totul» se mişcă în acelaşi timp cu «părţile» (pomul în furtună), dar de multe ori se întâmplă că numai «părţile» se mişcă, iar nu «totul» (pomul sub briză uşoară).

Dar anumiţi idealişti (buddhiştii sunyavadini, care afirmă vidul), aduc o nouă împotrivire: «pentru că o cunoaştere fără obiecte e imposibilă *(nirvishayasya jnanasya adarshanat)*, cunoaşterea nu poate exista, neexistând obiectele». La aceasta răspunde cu destulă pătrundere Vijnana Bhikshu *(S.S.* I. 43); *«Din inexistenţa lumii exterioare ar rezulta numai vidul, iar nu gândirea* (tarhi bhahyabhave shunhameva prasajjeta,

na tu vijnanmapi). *De ce? Pentru că non-existenţa lumii exterioare implică, de asemenea, non-existenţa gândirii; şi se poate stabili inductiv* (anumana-sambhavat) *că, asemenea intuiţiei realităţii exterioare, intuiţia ideii e vidă de obiect* (avastuvishaya).»

Tot Vijnana Bhikshu, comentând *sutra* 45 a cărţii I, refutează pe altă cale sunyavadinii care afirmau vidul. Cei care spun că «existenţa ca atare e pieritoare» trădează o simplă părere de ignorant. Pentru că substanţele simple nu pot fi distruse, neexistând cauze destructive. Se pot distruge numai substanţele compuse din părţi. Şi, încă, e de remarcat că timpul nu intervine ca agent destructiv al obiectelor exterioare. De pildă, a spune că «urciorul *nu mai e*» înseamnă a lua act de noi condiţii în care se află acest obiect. Dar Vijnana Bhikshu nu sfârşeşte paragra-

ful fără a aduce obiecţia ultimă: *«dacă admiteţi că există o probă a existenţei vidului, atunci, chiar prin această probă, vidul se exclude; dacă nu admiteţi aceasta, atunci, dată fiind absenţa probei, vidul nu e dovedit; dacă spuneţi că vidul se vădeşte prin el însuşi, aceasta ar implica posesiunea inteligenţei şi aşa mai departe»*[20].

Cei care cunosc îndeaproape tratatele logice buddhiste ştiu că poziţia idealismului relativist nu e zdruncinată de aceste obiecţii ale lui Bhikshu, deoarece întreg edificiul filosofic buddhist se

---

[20] O altă refutare a vidului de către Vijnana Bhikshu (I, 47) e pur escatologică. Vidul nu poate fi scopul sufletului, spune Bhikshu, pentru că liberarea *(moksha)* după care tânjeşte sufletul e reală. Altminteri, cum ar putea fi non-existenţa unei entităţi, scopul unei entităţi reale?

întemeiază pe o admirabilă şi profundă analiză a *relaţiei*. Numai filosofia matematică poate corecta un idealism cu fundament de relaţii, iar cum această disciplină a fost insuficient cultivată în India, sistemele realiste întâlnesc întotdeauna dificultăţi în seria lor de argumente metafizice sau epistemologice. Pentru că buddhiştii refuză să accepte substantivitatea relaţiei; când se spune de un lucru că e «mai sus» de alt lucru, nu înseamnă că expresia gramaticală «mai sus» îşi are o existenţă substantivă. Buddhiştii atacă neobosit confuzia dintre construcţia gramaticală şi construcţia realităţii obiective, confuzia de care păcătuieşte, îndeosebi şcoala logică *Nyaya* sau ortodoxă *Mimansa*. Pentru Nagarjuna, de pildă, existenţa în ansamblu nu e decât o infinitate de centre relaţionale, de nuclee energetice pasagere inter-relaţionate. O analiză

proprie, aşadar, nu poate vădi nici existenţa substanţei, nici cea a sufletului. E fals să se spună că mişcarea presupune şi implică un obiect mişcat; propriu-zis nu există un obiect ce se mişcă, ci în diferite condiţii temporale un anumit ansamblu de energii dovedeşte diferite calităţi spaţiale. Aceasta nu înseamnă, însă, că *acelaşi* obiect se mişcă dintr-un punct A spre B, atingând B într-o unitate de timp, T. Ceea ce numim noi «obiect» a existat în A, dar a fost altul în A1, altul în A2 şi aşa mai departe. Nagarjuna, de asemenea, se fereşte de greşeala carteziană de a demonstra *«ergo sum»* prin *«cogito»*. Tot ce spune e că «există gândire» şi există relaţii care «condiţionează» gândirea.

Aceasta nu înseamnă că există o *substanţă* (sufletul) care gândeşte la *substanţe* (obiectele). Nagarjuna spune: *«e fals să afirmi sufletul şi e fals să negi*

sufletul; adevărul e calea de mijloc (madhyama pratipad)». Această «cale de mijloc» e *sunya*, negarea substantivităţii, adică *pratityasamutpada;* e vidul universal, nu în înţeles de «iluzie», ci de inconsistenţă[21].

Nu e locul să stăruim aici asupra investigaţiilor anumitor filosofi buddhişti medievali în teoria cunoaşterii şi criticii pe care au ridicat-o diferitelor specii de dogmatism metafizic indian.

Dacă am pomenit în treacăt de Nagarjuna şi de filosofia relaţiilor, am făcut-o ca să învederăm riguroasa organicitate a filosofiei indiene, sistemele întrepătrunzându-se reciproc prin teoreme identice şi opunându-se prin diferenţe-

---

[21] V. *Madhyamika Sastra,* Cap. I (asupra cauzalităţii), comentat de Candrakirti, (ed. L. de la Vailée-Poussin, Biblioteca Buddhica, Petrograd).

le specifice. De fapt, valoarea proprie a oricărui sistem indian e cu neputinţă de apreciat dacă nu se cunoaşte cărui *stimulus* advers se datorează cutare carte sau cutare reformă. Un pas înainte realizat de un sistem e *stimulus* pentru toate celelalte. Evoluţia filosofiei indiene prezintă astfel o organicitate cu totul străină filosofiei occidentale. Şcoala de la care au împrumutat toate sistemele, aprobând-o, a fost cea upanishadică; iar sistemul care a influenţat global gândirea indiană, fie prin împrumut direct, fie prin stimulus polemic, a fost buddhismul.

Recapitulând, argumentele Samkhyei împotriva buddhiştilor se pot enumera astfel: 1) împotriva doctrinei momentariilor *(Ksana)* prin argumentul recunoaşterii obiectelor percepute anterior; 2) împotriva idealismului *(vijnanavada)* prin percepţia obiectelor exterioare; 3)

împotriva vidului *(sunyavadini)* prin reducerea la absurd.

Sumar, am văzut că Samkhya, acceptând realitatea datelor conştiinţei, dar inferând, în acelaşi timp, un subiect la care se referă aceste date *(purusha)* şi o substanţă orientată teleologic către acest subiect *(prakriti)*, încearcă să rezolve problema durerii şi a liberării printr-o epistemologie a falsului atribut (sufletul e numai iluzoriu implicat în experienţa mentală) şi printr-o tehnică spirituală (cunoaşterea metafizică a principiilor conduce la liberare). Rămâne de cercetat mai de aproape problema sufletului, a cunoaşterii şi a psihologiei Samkhya – toate generate, sistematizate, maturizate numai pentru a vădi şi a soluţiona problema răului şi a durerii existenţei, problema centrală a filosofici indiene. Deşi cu un astfel de temei, Samkhya nu e o morală, iar ace-

le câteva intuiţii etice implicate nu sunt generate de travaliul gânditorilor samkhyaşti, ci aparţin geniului indian ca atare. De altfel, în India – cum nădăjduim că am arătat în altă parte – etica e considerată inferioară speculaţiei orientale către liberare. Există o singură lege etică acceptată de toţi: legea datoriei *(Karman* sub aspectul ei social) depozit strict personal de potenţe bune şi rele. Aceasta, însă e «datoria» în sensul celor mulţi; cei care vor să atingă *mukti* (liberarea supremă), dispreţuiesc «datoria», adică activarea conform rangului social şi al stadiului de existenţă *(ashrama).* Ei urmează o cale gnostică; iar una din aceste căi oferă Samkhya.

3. Sufletul, durerea existenţei şi mântuirea.

Caracterele sufletului, în Samkhya, sunt într-un anumit sens negative, şi aceasta trădează o influenţa a *Upanishadelor*[22]. *«Sufletul e martor* (sakshi), *izolat, indiferent, simplu spectator şi inactiv»*, spune Ishvara Krishna *(Karika* XIX), iar Gaudapada, comentând, insistă asupra pasivităţii lui eterne[23]. Fiind

---

[22] *Upanishadele,* să ne amintim aceasta, au fost pretextul sau directa origină a multor sisteme filosofice. În Samkhya *(S.S.,* III, 75) se păstrează chiar *neti! neti!*, acel motiv fundamental ce abundă în *Upanishade*.

[23] Placiditatea şi impasibilitatea sunt epitete din Scripturi *(S.S.*, I, 147) Aniruddha citează *Brihadâranyaka*, IV, III, 15: *«Sufletul e liber»* etc. Vijnana Bhikshu citează din Svetasvatara, VI, 11: *«Sufletul e privitor, inteligent, pur, fără atribute»*. Iar Vedanta Sara, 158, spune: *«Sufletul e pasiv, conştient, inteligenţă pură»*. Am ales numai câteva texte, pentru că le citează şi comentatorii sam-

absolut şi identic cu sine, neavând calităţi *(nirgunatvat)*, sufletul nu are inteligenţă *(S.S.*, I, 146) pentru că nu are dorinţe; dorinţele nu sunt eterne, aşadar nu pot aparţine sufletului. Sufletul e etern liber *(S.S.* I, 162) pentru că el nu poate avea niciun contact cu viaţa mentală. Dacă ne apare ca agent, aceasta se datorează în primul rând iluziei experienţei ordinare, şi în al doilea rând «apropierii» de *buddhi*[24], care îşi reflectează dinamica sa intelectuală

---

khyaşti; numărul lor e, însă, nelimitat.

[24] Vâchaspati Miśra în *Tattva-Kaumudi*, 31. Atât Vyasa (în *Yoga Bhashya*, 1, 4), cât şi V. Miśra *(Tika*, ib), precizează că «această apropiere nu e în spaţiu, nici în timp», ci e mai mult o «potrivealã», o *yogyata* (armonie prestabilită), aşadar de ordin metafizic. Ea e posibilă prin instinctul teleologic al intelectului (evoluat din *prakriti)*.

în oglinda statică şi pură a sufletului *(S.S.* I, 164). Tratatele Samkhya şi Yoga abundă în asemenea pasagii[25].

---

[25] Sufletul e prin firea lui *(svabhava)* etern *(nitya)* pur *(skuddha)*, iluminat *(buddha)*, liber *(mukta)*, S.S., I, 19; Vijnana Bhikshu are un admirabil comentariu *(ibid.)*, arătând iluzia relaţiei sufletului cu experienţa. În *S.S.*, I, 58, se precizează că toate calităţile care se atribuiesc sufletului (d.p. puterea de înţelegere discriminativă etc.) sunt simple «expresii verbale», iar nu realităţi. În acest sens trebuie înţeleasă *S.S.*, III, 56, în care sufletul e declarat «omniscient şi omnipotent». Aniruddha, comentând *S.S.*, I, 97, lămureşte că inteligenţa, personalitatea *(ahamkara)* şi simţurile alcătuiesc un «suflet empiric» *(jiva)* care poate acţiona; *jiva*, însă, nu trebuie confundat cu *purusha*. Texte: Patanjali, *Yoga Sutras* II, 5; Narendra, com. *Tattva Samasa*, IV; *S.S.*, 1, 96; I, 106; I. 160 *(«Sufletul e de o astfel de*

Privita îndeaproape, problema sufletului e aceasta; existenţa lui e intuită şi justificată metafizic, asemenea existenţei lumii exterioare. Dar, se întreabă gânditorul, cum ar fi posibilă o relaţie, o interconecţie între absoluta impasibilitate şi puritate a sufletului – şi fenomenele (externe sau interne) în continuă deplasare şi devenire? Experienţa mentală e schimbătoare], aşadar e dureroasă. Ea, deci, nu poate aparţine sufletului. Viaţa mentală – asupra căreia vom reveni îndată – e numai o manifestare subtilă a materiei. Senzaţiile, sentimentele, voliţiunile, intelecţiile – toate sunt produse energetice ale evoluţiei principiului material (Ishvara Krishna

---

natură încât nu se poate spune nici că e robit, nici că e liber». Aniruddha, *ib.*); S.S., I, 162 III, 41, etc. etc... cu cele două comentarii.

XXII, etc.). Ele nu se leagă de suflet, pentru că acesta e dincolo de experienţă. Totuşi, partea cea mai pură şi mai subtilă a minţii are calitatea – teleologic inerentă în *prakriti* – de a *reflecta* sufletul şi prin această reflecţie (iar nu *relaţie)* e posibilă înţelegerea. Înţelegerea e prezenţa sufletului în experienţa inteligenţei. Dar *purusha* nu-şi pierde valoarea sa absolută, impasibilă, eternă, în această reflecţie. După cum floarea se reflectă în cristal, asemenea inteligenţa e reflectată în *purusha*. Dar numai un ignorant poate atribui forma şi culoarea florii, cristalului. Când obiectul se deplasează, imaginea lui reflectată în cristal se mişcă, deşi cristalul rămâne imobil. Iluzoriu, sufletul e dinamic, pentru că dă înţelegere experienţei. Dar relaţia lui cu experienţa nu e reală, ci e *upadhi*, asemenea imaginii din cristal *(S.S.*, VII, 28 şi comentariul Vijnana

Bhikshu în *loco)*.

Din eternitate, sufletul s-a găsit în această iluzorie relaţie *(upadhi)* cu viaţa mentală. Atât timp cât iluzia *(avidya)* stăruie – în sensul că se atribuie sufletului dinamica şi sensibilitatea mentală – existenţa se continuă prin lanţul *Karmei* şi suferinţa durează. Să analizăm mai de aproape această afirmaţie. Iluzia sau ignoranţa constă în confundarea inactivului *purusha* cu experienţa psihică *(S.S.*, III. 41). A spune: «eu sufăr», «eu vreau», «eu urăsc», «eu cunosc», şi a gândi că acel «eu» e sufletul – înseamnă a prelungi iluzia. Toate actele sau intenţiile, aparţinând ordinului material (cosmic) – sunt condiţionale şi conduse de *Karma*. Aceasta înseamnă că orice acţiune produsă de iluzie (adică implicând falsa ecuaţie *suflet-minte)* e sau consumarea unei potenţe produse de un act anterior, sau nuclearea

unui nou sâmbure energetic, care-şi cere realizarea, actualizarea, în existenţa curentă sau într-una viitoare. În cazul confuziei «eu vreau = sufletul vrea» – o forţa distinctă a fost dezlănţuită sau o alta potenţată. Pentru că această atitudine e un moment energetic angajat în circuitul etern al energiilor cosmice. Aşadar e angrenat în seria actelor precedente (şi această serie e infinită, neavându-şi început istoric, fiind un proces de continuă actualizare şi, în acelaşi timp, de potenţare, deci de continuă autodistrucţie şi autoconstrucţie) care au lăsat însămânţate potenţe ce aşteaptă dezlănţuirea, cerând prin simpla lor prezenţă noi posibilităţi de manifestare, aşadar *experienţă*, aşadar un şir etern de existenţe.

Aceasta e legea existenţei, indiferentă ca orice lege mecanică, dar condiţionând şi degajând prin simpla ei validi-

tate durerea imensă, cosmică a *experienţei*. Nu există decât o singură cale de mântuire, perfect gnostică şi oarecum paradoxală; e adevărata cunoaştere a sufletului[26]. Şi aceasta se începe prin a-i refuza atributele, ceea ce înseamnă

---

[26] *Chandogya Up*., VII, 1, 3, spune: *taroti sokam atmavid* (cel care cunoaşte sufletul depăşeşte durerea). Liberarea prin indiferenţă: Patanjali, *Yoga Sutras*, I, 15, 16; Kapila, I, I; II, 9: *«Prin cunoaştere, liberarea; de la ignoranţă, robia»* (S.S., III, 23, 24). Liberarea prin încetarea experienţei (S.S., II, 34). *«Mukti nu se împlineşte pur şi simplu prin cunoaşterea ocazională, ci numai când sufletul, care e distinct de simţuri, părăseşte prin meditaţie pe celălalt»* (viz. *prakriti;* Aniruddha, III, 64). De asemenea, *S.S.*, I, 84 (liberarea nu se obţine prin sacrificii religioase); 1, 56 (nici prin merit, adică prin acţiuni bune); III, 26; 25 {scripturile nu sunt un mijloc de liberare) etc. etc.

a nega durerea întrucât se referă la noi, a o socoti un fapt obiectiv, extern sufletului, aşadar inexistent ca valoare, obscur. Să se înţeleagă bine această observaţie, pentru că, deşi e centrală şi organică sistemului, a fost ignorată de toţi care au studiat Samkhya. Există «durere» întrucât experienţa se referă la personalitate, la sufletul iluzoriu. Dar suferinţa însăşi e ireală, e iluzorie. Când se cunoaşte sufletul, valorile sunt anulate; aşadar durerea nu mai e durere, nici non-durere, ci un *fapt*, păstrând, firește aderenţele senzoriale, dar lipsindu-i valoarea specifică, rostul. Pentru a se libera de durere, Samkhya o neagă ca atare. Înţelegând că sufletul e inactiv şi etern liber – tot ce se întâmplă cu noi, toate durerile, voliţiunile, gândirile etc., nu ne mai aparţin, sunt simple fapte cosmice condiţionate de legi, reale firește, dar realităţi care

nu au nimic de-a face cu sufletul nostru. Durerea e un fapt cosmic şi noi cunoaştem acest fapt sau contribuim la perpetuarea lui întrucât ignorăm valoarea iniţială a sufletului; întrucât acceptăm o iluzie ca îndreptar.

Cunoaşterea e simpla «deşteptare» care revelează esenţa sufletului. E un proces inductiv, orientat şi valorificat metafizic, care nu «produce» nimic – ci revelează imediat realitatea. Să nu se confunde cunoaşterea metafizică, adică absolută, transcendentă, reală – cu experienţa intelectului, de esenţă psihologică, aplicată cotidian şi iluzoriu (în sensul că purcede dintr-o ecuaţie iluzorie) pe care o vom examina în alt paragraf. Cunoaşterea prin care se obţine liberarea se referă numai la suflet, e definit metafizică, aşadar nu e experienţă, ci o revelaţie. În această revelaţie nu intervine nimic divin, pentru că

Samkhya neagă existenţa unui creator şi e purificată de orice element mistic[27]. Se sprijină pe realitatea cunoaşterii ultime, adică pe acea «deşteptare» în care obiectul şi subiectul se identifică complet. (Sufletul se «contemplă» pe sine; nu se «gândeşte», pentru că gândirea e dinamică; e experienţă, aşadar e integrată în sfera materialităţii).

Repetăm, există o singură cale a liberării: cunoaşterea discriminativă, justa valorificare a realităţii. Firește, procesul cognoscitiv e un vehicul mental, e realizat de către intelect, aşadar de către o

---

[27] Să se observe via asemănare cu buddhismul. Nu e locul aici să arătăm relaţiile dintre cele două sisteme. Probabil că buddhismul a cunoscut, o Samkhya nesistematizată, anterioară celei pe care o găsim în *Kapila*. Evoluau Samkhyei datoreşte mult, în orice caz, fermentului buddhist.

formă subtilă a materiei. Cum e cu putinţă, atunci, ca liberarea *(mukti)* să se realizeze prin colaborarea unor elemente impure, adică evoluate din *prakriti?* Samkhya răspunde prin argumentul teleologiei naturii. Într-adevăr, am văzut că *prakriti* e antrenată instinctiv întru slujirea sufletului, adică activează pentru liberarea lui. Intelectul *(buddhi)*, fiind cea mai perfectă manifestare a Naturii – ajută prin posibilităţile lui dinamice procesul mântuirii, slujind de preliminarii revelaţiei. Pentru că nu trebuie să uităm că «deşteptarea» – deşi făcută posibilă prin distingerea intelectuală a iluziei de realitate – nu aparţine intelectului. Inteligenţa poartă eul până în pragul «deşteptării». Când acea «înţelegere de sine» e realizată, intelectul, ca şi toate celelalte elemente psihice (materiale) care au fost fals atribuite sufletului, se retrage, se desprinde de suflet

şi reintră în *prakriti*, asemenea *«unei dansatoare care se retrage după ce a satisfăcut dorinţa Stăpânului»* (Textul e leit-motiv în toate tratatele samkhyaste şi în epică. V. *Samkhya Kárikas* 59.).

De fapt, filosofia Samkhya a înţeles că *«nu există nici distrugere, nici naştere a sufletului; că el nu e nici robit, nici activ (în căutarea liberării); că nici nu e însetat de liberare, nici nu e liberat»*. (Citatul e din Guadapada, *Mandukhya Kárika*, II, 32, dar exprimă admirabil poziţia samkhyastă). Sufletul e pur şi etern; nu poate fi robit, pentru că nu poate avea relaţii în afară de cea cu sine însuşi (care e o identitate statică). Noi însă *credem* că e robit, şi *gândim* că poate fi liberat. Acestea sunt momente psihic-mentale. Dar sufletul «robit» e el însuşi, absolut liber, de la început. Drama liberării lui apare ca atare numai nouă; el e numai «privitor» *(Darshin)*. Dar cine

e «eu» şi cine e «sufletul»? «Eu» *(asmita)* e conştiinţa empirică angrenată în iluzii. «Eu» cred că sufăr, «eu» cred că sunt robit, «eu» doresc liberarea. Îndată ce înţeleg – prin «deşteptare» – că «eul» e produs material, înţeleg că toată experienţa existenţei a fost numai un lanţ de momente dureroase şi că adevăratul suflet «privea impasibil» la drama «personalităţii». Aşadar, personalitatea nu există ca un element ultim, fiind numai sinteza existenţei mentale, şi ea se distruge, adică încetează de a acţiona, îndată ce revelaţia e împlinită. Însăşi personalitatea acţiona pentru «deşteptare» – şi astfel e inutilă după ce aceasta a fost realizată.

Dacă gândim asupra acestei soluţii pe care Samkhya o oferă problemei mântuirii, ne apare evidentă identificarea pe care o săvârşea între *mukti* (liberarea) şi distrugerea personalităţii. Sufe-

rinţa se distruge de la sine îndată ce înţelegem că ea e exterioară sufletului. Actele celui liberat nu-i angajează o existenţă viitoare, pentru simplul motiv că nu sunt realizate cu iluzia obişnuită că pornesc de la suflet. Să ne închipuim un «liberat» în viaţă. Activitatea lui o necesară pentru că potenţele existenţelor precedente, sau chiar acele din prezenta existenţă, anterioare «deşteptării» – se cer dezlănţuite, actualizate, consumate, conform legii karmice. Dar activitatea nu mai e a lui, ci e mecanică, în sens de «detaşare de fruct» *(vairagya)*. Când «liberatul» acţionează, nu gândeşte «eu acţionez», ci se acţionează; cu alte cuvinte, nu implică sufletul într-un proces material. Orice falsă atribuţie e ignoranţa şi ignoranţa e forţă cosmică, producătoare de potenţe, generatoare de existenţe. Aşadar, existenţa «liberatului» durează atât timp cât

e necesar ca potenţele precedente să se consume. Nu se creează nici nudei energetici, pentru că nu mai e prezentă forţa ignoranţei. Când toate potenţele s-au consumat, liberarea e absolută, definitivă. Nu mai e «experienţă». E moarte. Liberarea samkhyastă e transcendentă în sensul indian al cuvântului, adică e inconştientă. Liberatul nu are experienţa liberării. Prin acea deşteptare acţionează indiferent, detaşat – şi când ultima moleculă psihică se desprinde, intră într-o stare (termenul e impropriu) necunoscută nouă, fiind absolută; ceea ce nu e departe de *Nirvana* buddhistă[28].

---

[28] Singura deosebire e că buddhiştii (după cum am pomenit în treacăt mai sus) nu admit un suflet înapoiat fenomenelor mentale. Dar valoarea şi aprecierea vieţii mentale e aceeaşi în ambele sisteme, fiind o ca-

Din aceste consideraţii sumare se desprinde, totuşi caracterul paradoxal al soteriologiei Samkhya (care reprezintă, în bună parte, soteriologia acestor curente indiene străine de experienţa religioasă personală şi imediată). Pierind de la datul iniţial al oricărei filosofii indiene, durerea, Samkhya e nevoită, la capătul itinerariului, să nege durerea ca atare. Drumul său, soteriologic privit, e o linie moartă, pentru că pleacă de la axioma că sufletul e absolut liber – aşadar neafectat de relaţii, de durere – şi ajunge la aceeaşi axiomă, că sufletul e numai iluzoriu implicat în drama existenţei. Termenul care singur interesează – *durerea* – e lăsat la o parte şi, logic, nu îşi poate avea loc în ecuaţia *sui-generis* a sufletului.

Reţeta terapeutică a Samkhyei soluţi-

---

tegorie proprie geniului indian.

onează problema, întrucât exclude termenul necunoscut – adică liberează de durere întrucât o ignoră. Evident, această suprimare nu e empirică (sinucidere, droguri, moarte) pentru că – în concepţia indiană – orice soluţie empirică e inutilă, fiind ea însăşi o forţă karmică. Am putea numi soluţia samkhyastă o soluţie violent metafizică, pentru că nu numai că transcendă experienţa, dar nici nu încearcă s-o valorifice sau s-o lumineze printr-o ordine supranaturală. E inumană şi ca atare e utilă numai prin distrugerea umanităţii. Practicile Yoga au aceeaşi ţinută: să suprime durerea suprimând viaţa, respingând elementele psihice în materia primordială. Aceste soluţii – pesimiste din punct de vedere uman, dar de o strictă indiferenţă metafizică – se înţeleg şi justifică în rădăcinile sau implicaţiile lor panteiste prin absenţa unui

Dumnezeu personal, interesat direct în Creaţie prin actul divin şi gratuit al graţiei[29]16. În capitolul dedicat meditaţiei Yoga şi problemei religioase vom avem prilejul să revenim asupra acestor chestiuni.

4. Evoluţia naturii şi constituirea organismului psihic-mental.

Filosofia naturală şi psihologia fiziologică, aşa cum sunt concepute în Samkhya, trebuiesc explicate împreună. În amândouă aceste ramuri, gânditorii şi comentatorii samkhyaşti au maturizat concepţii organice, detaliate şi

---

[29] *Ishvara* din Yoga e foarte puţin religios şi e tangent sistemului. Vezi studiul nostru: *Il problema del Male e della Liberazione della filosofia Samkhya-Yoga*, în *Ricerche Religiose* (Roma, 1930).

nu lipsite de exactitate ştiinţifică. De altfel, sobra analiză ştiinţifică, fie originată [sic!] din cosmologie, din tehnicile medicale şi chimice, sau dintr-o lungă intimitate cu observaţiile introspective – a fost tot atât de respectată în India ca şi pura speculaţie metafizică. Analiza materiei în *Vaisheshika Nyáyâ* şi *Samkhya*; teoriile fiziologice în etică şi în şcolile medicale; existenţa unei vaste enciclopedii medicale – care, prin Damasc, a fost cunoscută arabilor înaintea medicinii elene[30] – precum şi a unei timpurii activităţi chimice şi farmaceutice – dovedesc cu prisosinţă că India

---

[30] E. C. Sachan, *Alberuni's India*, trsl. from arabic (2 vol. London, 1888). V. Girindranath Mukerjee, *History of Indian Medicine*, 2 vol. (University of Calcutta. 1923) bogată în materiale asupra ştiinţelor în vechea Indie, dar lipsită de spirit critic.

nu a fost lipsită de spiritul ştiinţelor exacte, după cum nu a fost lipsită nici de spiritul sceptic, materialist, antireligios. Cercetările recente au atras atenţia şi au stabilit doctrinele ştiinţifice care zăceau ascunse şi risipite într-un haos de legende, superstiţii şi tradiţii popular-religioase. Una din cauzele care depărtează pe scienţiatul european de colecţiile ştiinţifice ale Indiei e tocmai această absenţă a spiritului critic, ordonator – alăturând stupidităţi sau rituri obscure celor mai perfecte analize tehnice – şi completa incapacitate a orientării în timpul real, permeară [sic!] lui cu timpul mitic, fapt care explică pauperitatea iremediabilă a cronologiei indiene.

În Samkhya, însă, – ca de altfel în tratatele sistematice a tuturor sistemelor – teoriile fizice, fiziologice şi psihologice sunt expuse cu o pregnantă claritate,

constituind fundamentul cunoaşterii metafizice.

Intuiţia iniţială a filosofiei naturale în Samkhya e existenţa materiei primordiale, *prakriti*, omogenă inertă, în perfect echilibru static, infinită şi eternă. Deşi perfect omogenă şi statică, acea natură primordială posedă trei «aspecte», trei posibilităţi de manifestare, care se numesc *gunas* şi al căror echilibru absolut constituie propriu-zis *prakriti*, în repausul primordial. 1) *Sattva* e principiul luminozităţii şi al inteligenţei; 2) *rajas* e cel al energiei motrice şi al activităţii mentale; 3) *tamas*, al inerţiei statice, al obscurităţii psihice. Nu trebuiesc diferenţiate *gunas* de *prakriti*, pentru că ele nu se despart niciodată complet şi în orice fenomen fizic sau mental există toate trei, deşi în cantităţi neegale (tocmai această inegalitate face posibil fenomenul; altminteri ar

exista echilibru şi omogenitate). După cum am pomenit, *gunas* au un dublu caracter; obiectiv, întrucât constituie fenomenele lumii exterioare – şi subiectiv, întrucât suportă, alimentează şi condiţionează viaţa psihic-mentală[31].

Prakriti, îndată ce renunţă la starea ei primordială de echilibru perfect *(alinga)* şi capătă specificaţii condiţionate de instinctul său teleologic – se prezintă sub forma unei mase energetice pe care Samkhya o numeşte *mahat* (cel mare)[32]. Antrenată de imboldul evoluţiei

---

[31] Asupra *gunelor* există o considerabilă cantitate de texte. Spicuim: Ishvara Krishna 11–16 cu cele trei comentarii *Máthara Vrtti*, *Gaudapada* şi *Tattva Kaumudi* în loco. Patanjali II, 15; II, 19 (cu Vyâsa şi V. Miśra); IV, 13, 32; V. Miśra, *Tattva vaisaradi* I, 16 etc.

[32] *Samkhya Sutras*, I, 61: «Prakriti *e sta-*

(parinama; dar termenul trebuie înţeles în sensul indian, pe care îl vom preciza îndată), *prakriti*, din *mahat*, se transformă în *ahamkara*, principiul individualităţii nedeterminate, o masă unitară aperceptivă, neavând încă experienţa, ci conştiinţa obscură că e *ego* (de aici şi termenul *ahamkara)*. Din această masă aperceptivă, procesul evoluţiei se dicotomizează în două direcţii opuse: 1) lumea fenomenelor externe şi 2) cea a fenomenelor subiective. *Ahamkara*, deşi

---

rea de echilibru a sattva, rajas şi tamas. Din prakriti *a evoluat* mahat; *din* mahat, ahamkara, *cele cinci* tanmâtras *şi cele două serii de simţuri; iar* din tanmatras a evoluat sthulabhutani *(elementele materiale, molecule)»*. Sutra aceasta rezumă întreg procesul de evoluţie pe care îl analizăm în paragraful de faţă. Alte texte: *S.S.*, I, 129; II, 10: II, 15; I. Krishma 3, 40, 56: Vyâsa Bhashya II, 19; etc.

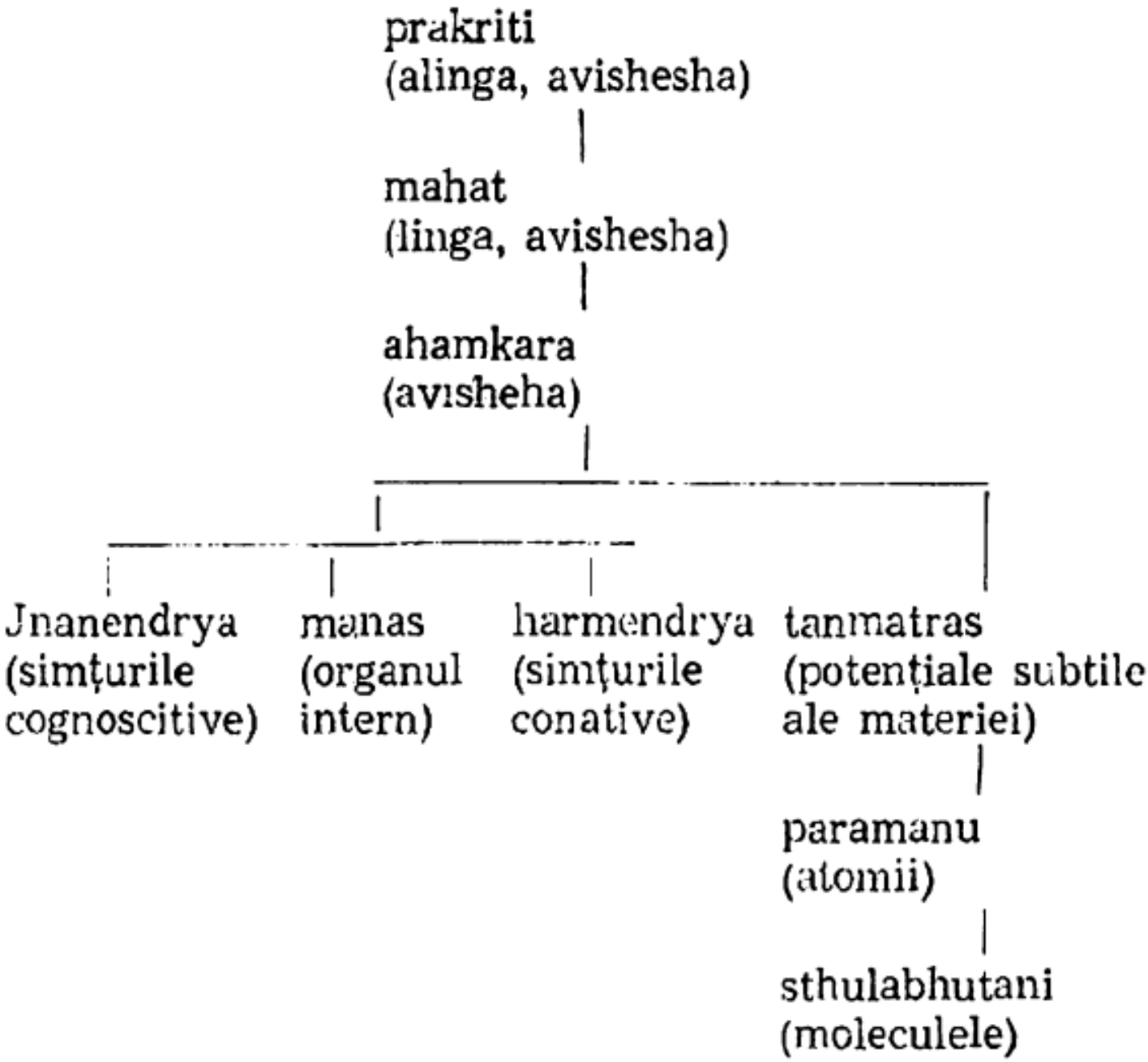
ea însăşi evoluată din *mahat*, are facultatea de a se transforma calitativ mai departe, după cum predomină una dintre cele trei *gunas*. Când *sattva* (elementul luminozităţii, al purităţii, al înţelegerii) capătă supremaţia unei porţiuni din masa *ahamkarei* – apar cele cinci simţuri congnoscitive *(jinanendrya)* şi *manas*, «organul intern» care serveşte ca centru de legătură între activitatea perceptivă şi cea bio-motrice *(Aniruddha*, II, 40), fiind baza şi receptacolul tuturor impresiilor (Ib. II, 42), coordonând activitatea biologică şi psihică, îndeosebi a subconştientului. Când, dimpotrivă, echilibrul e antrenat şi dominat de *rajas* (energia motrice, instrument al schimburilor, care face posibilă orice experienţă fizică sau cognoscitivă) – produsul evoluţiei e seria celor cinci simţuri conative. În sfârşit, prin stăpânirea elementului *tamas*

(inerţia materiei, întunericul conştiinţei, obstacolul patimilor) se obţin cele cinci *tanmatras* potenţiale, sâmburii genetici ai lumii fizice. Toate aceste produse din *ahamkara* sunt definitiv şi substanţial specificate *(vishesha)* şi se disting astfel de *manat* şi de *ahamkara*, care – deşi ele înşile evoluate din *prakriti* – au însuşirea de a se transforma în evoluate substanţiale şi calitativ deosebite de ele, şi se numesc astfel *avishesha*.

E adevărat că din potenţialele-subtile materiale *(tanmatras)* derivă – printr-un proces de condensare care tinde să producă structuri tot mai dense – atomii *(paramanu)* şi moleculele *(sthulabhutani*, lit. «particulă materială groasă»), iar din aceasta se desfăşoară organismele vegetale *(vriksha)* şi cele animale *(sarira)*. Dar evoluţia aceasta e mai mult o împlinire a procesului reali-

zat prin iniţiala preponderenţă a *gunei tamas*, iar nu un produs substanţial şi esenţial nou, cum e a celor cinci *tanmatras* din *ahamkara*. Aşadar, tanmatras – deşi produc noi categorii – nu pot fi numite avishesha,

Rezumând într-un tablou evoluţia principiilor după filosofia Samkhya, se obţine:



Se observă că, în concepţia samkhyastă, toată lumea fenomenală, aşa cum se prezintă în creaţie – fie obiectivă, fie subiectivă – nu e decât evoluţia unui stadiu iniţial al naturii *ahamkara*, când pentru întâia oară în masa omogenă şi

energetică s-a ridicat conştiinţa individualităţii, a apercepţiei luminată de ego *(aham = ego)*. Printr-un dublu proces paralel, *ahamkara* a creat o lume internă şi alta externă, fiecare secţiune având corespondente specifice. Fiecare simţ corespunde unui atom, după cum fiecare atom corespunde unei *tanmatra*[33]. În fiecare dintre aceste produse, însă, se află toate cele trei *gunas*, dar în proporţii neegale; şi fiecare produs e caracterizat prin supremaţia unei *gunas*, sau, dacă ne referim la ultimele stadii ale creaţiei, prin predominarea

---

[33] D.p. «sunetul potenţial» *(sabdha-tanmatra)* produce printr-o aglutinare cu moleculele, «atomul spaţiu» *(akasa-anu)*, căruia îi corespunde – în ordinul subiectiv – simţul auditiv; energia luminoasă şi radiantă *(tejas-tanmatra)* produce «atomul radiant» şi simţul vizual, etc. V. Dr. Seal, op. cit.

unei *tanmatra*.

Înainte de a cerceta mai de-aproape unele din formele desfăşurării cosmice, e indispensabilă o justă înţelegere a noţiunii de evoluţie în Samkhya. *Parinama* înseamnă desfăşurarea a ceea ce se află, potenţial, în *mahat*. Nu e o creaţie, nu e o depăşire, nu e revelaţia unor speţe noi de existenţă, ci numai simpla actualizare a potenţelor fizice care zac în *prakriti* (sub aspectul său viu, *mahat)*. A compara evoluţia în sensul indian cu evoluţionismul occidental ar fi o confuzie capitală. Orice formă nouă, în viziunea Samkhyei, nu e o descoperire, nici o transcendere a posibilităţilor de existenţă ce se aflau până atunci. De fapt, în Samkhya, nimic nu creează în sensul european al cuvântului. Creaţia – filosoficeşte privind – e statică, e ea însăşi din eternitate şi nu va putea fi distrusă niciodată, ci numai se va în-

toarce în aspectul ei iniţial de echilibru absolut.

Această concepţie a evoluţiei e organic asistată de teoria cauzalităţii. Într-adevăr, dacă efectul ar întrece cauza, înseamnă că în cauză e o câtime non-existentă, care-şi câştigă existenţa în efect. Dar, Samkhya întreabă, cum ar putea fi acea non-entitate cauza unei entităţi? Cum ar putea veni *esse* din *non-esse?* Vâchaspati Miśra (în *Tattva-kaumudi*, 62, şi pe larg în *Nyâyâvarti-katatparyatika)* spune: *«Dacă afirmi producţia unei entităţi din non-entitate, atunci aceasta din urmă, fiind oriunde şi oricând, ar trebui să dea naştere oricând şi întotdeauna oricărui efect şi tuturor efectelor»*. Iar comentând Karika IX spune: *«Efectul e o entitate, adică există prior operaţiei cauzale»* (Ib. 62). *«Dacă efectul ar fi o non-entitate înaintea operaţiei cauzale, el n-ar putea fi niciodată*

adus în existenţă» (Ib. 64)[34].

Între cauză şi efect există o relaţie reală şi determinată. Dar, argumentează samkhyaştii, dacă efectul n-ar exista în cauză – cum ar fi posibilă o relaţie între *ens* şi *non-ens?* Cum ar fi posibilă o legătură intimă între *absenţă* şi efectivitate? *«Astfel stând lucrurile*, spune Ishvara Krishna *(sloka* XIV), *tot ce poate fi împlinit prin cauză e manifestarea sau desfăşurarea pre-existentului efect»*. Ca să ilustreze teoria cauzalităţii printr-o pildă, Vijnana Bhikshu scrie *(Samkhya Pravachana Bhashya*, I, 120): *«După cum statuia deja existând în blocul de piatră e numai adusă la iveală de către sculptor, tot astfel activitatea cauzală generează numai acea acţiune prin care*

---

[34] Cf. *Tattvakaumudi*, 68–69; *Samkhya Sutras*, T. 115, 118, cu comentariile şi, în special, Aniruddha la S.S., I, 41.

se manifestă în efect, dând iluzia că el ar exista numai în momentul prezent» – comparaţie care îşi are corespondenţe şi în filosofia occidentală.

Asupra *ahamkarei*, textele Samkhya aduc multe amănunte, dar ceea ce interesează sumara noastră expunere e faptul că ea e definită prin «cunoaşterea de sine»- (Ishvara Krishna, 24). Trebuie să ne amintim că această entitate, deşi materială, nu e manifestată în forme senzoriale, fizice – ci e omogenă, o masă energetică şi pură, necristalizată în structuri. Samkhya crede că *ahamkara* ia cunoştiinţă de sine, iar prin acest proces se răsfrânge *(sarva*, emanaţie) în seria celor unsprezece principii psihice *(manas* sau organul intern, coordonator al facultăţilor sufleteşti: cinci simţuri cognoscitive şi cinci simţuri conative) – şi în seria potenţialelor fizice *(tanmatras)*.

E de remarcat importanţa capitală pe care Samkhya, ca mai toate sistemele indiene, o acordă principiului individuaţiei prin conştiinţa de sine. Se observă că geneza lumii e un act psihic, că din această cunoaştere de sine (care e absolut diversă de «deşteptarea» sufletului, având ca temei «ego») evoluă lumea fizică; şi că seriile fenomenelor exterioare-interioare au aceeaşi substanţă comună, singura lor diferenţă fiind *formula gunelor*, în fenomenele psihice predominând *sattva*, în cele fiziologice *rajas* (patimile, simţurile etc.), iar fenomenele materiei «externe» fiind constituite din derivatele tot mai inerte, mai dense *(tanmatras, anu, bhutani)* ale *tamas*-ei.

Samkhya are o interpretare subiectivă a celor trei *gunas*, socotindu-le «aspecte» psihice. Când *sattva* predomină, mintea e calmă, clară, comprehensivă,

virtuoasă; cu *rajas*, mintea e agitată, incertă, nestabilă; iar în *tamas*, e obscură, confuză, pătimaşă, bestială. Se înţelege, însă, că tâlcul acesta subiectiv-uman al celor trei «aspecte» cosmice nu contrazice esenţa lor obiectivă – «exterior» şi «interior», fiind numai expresii verbale, în realitate existând un singur ordin fenomenologic.

Cu această temelie fiziologică, se înţelege de ce Samkhya socotea orice experienţă internă simplă vibraţie materială. De asemenea, etica se subsumează aceleiaşi scări de valori, puritatea fiind nu o calitate a sufletului, ci o distrugere a minţii integrată în natură. *Gunele* permează totul şi se stabileşte o simpatie organică între om şi cosmos, amândouă entităţile fiind străbătute de aceeaşi durere a existenţei şi slujind amândouă acelaşi suflet absolut, străin de lume, mânat de un destin neînţeles.

De fapt, deosebirea dintre cosmos şi om e numai o deosebire de grad, nu una de esenţă. Samkhya afirmă un adevăr paradoxal – cel puţin în India – postulând pluralitatea sufletelor. Toată diversitatea aparentă a formelor e numai jocul provizoriu al unei singure entităţi, *prakriti*. În timp ce sufletele, deşi identice ca esenţă, deşi cu neputinţă de deosebit între ele, rămân, totuşi, etern separate unul de altul, cu prăpăstii impensabile între ele. Această concepţie e un moment impresionant în experienţa panteistă a gândirii indiene; izolarea definitivă a sufletelor într-un ocean de forme. Importanţa cercetărilor fizice şi filosofice în Samkhya e mult mai largă decât s-ar bănui din aceste pagini. Problema necesită, însă, pentru a putea fi justificată şi apreciată, o amănunţită analiză tehnică, care nu-şi găseşte loc în studiul de faţă.

5. Logica

Pe cât e de originală şi completă contribuţia Samkhyei în problematica filosofiei naturale, pe atât de sumară şi lipsită de originalitate e logica sa şi teoria cunoştinţei. Samkhyaştii, deşi recunoşteau necesitatea unui canon al validităţii şi invalidităţii cunoaşterii, socoteau inutile, sau în orice caz de o secundară importanţă, speculaţiile asupra silogismului (elaborate de sistemul Nyâyâ), sau asupra «evidenţei de sine» a percepţiei (Mimansa) şi neglijau în general pătrunzătoarele analize epistemologice inaugurate de buddhişti şi genial sistematizate de cel mai constructiv filosof indian buddhist,

Dignaga[35].

Samkhya afirmă că importantă şi urgentă e numai o dialectică a realităţii şi o apreciere critică a instrumentelor inteligenţei care o revelează. Dacă se ci-

---

[35] Asupra acestor probleme capitale ale logicii indiene, v. Satis Chandra Vidyabhusana. *A History of Indian Logic* (Calcutta, 1921), care prezintă un imens material, deşi ca inevitabile inexactităţi; A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism* (Oxford, 1921), tratând *Nyáya* şi *Vaisheshika;* S. Sugiura, *Hindu Logic (Philadelphia, 1900)*, cercetând materialele păstrate în China şi Japonia; H. Ui, *Vaisesika Philosophy* (London, 1917), traducând şi comentând un important tratat conservat în *Tripitaka chineză;* G. Tucci, *Buddhist works on Logic* (Baroda, 1930), traducând din Aryadeva şi Nagarjuna; G. Tucci, *Buddhist Logic before Dinnaga* (London, 1929) – tratatele generale notate în bibliografie.

tesc porţiunile logice din tratatele Samkhya alături de cărţile Nyâyâ, buddhiste sau mimansâkas, realismul celei dintâi apare oarecum naiv, iar mijloacele epistemologice hotărât insuficiente. Vyâsa (sec. VII), comentatorul lui Patanjali, şi Vijnana Bhikshu (sec. XVI), subcomentator de prodigioase capacităţi speculative – acordă oarecare importanţă problemelor logice, deşi în niciun caz atenţia şi valoarea pe care o arată problemelor de psihologie şi metafizică Vyâsa, totuşi are admirabile analize asupra teoriei timpului – arătând că împărţirea timpului prin aplicarea matematicii e un proces mental ce nu-şi are corespondent imediat în realitatea obiectivă, ci e o simplă structură pragmatică, rezultanta uzului cuvintelor *(Yoga Bháshya*, III, 52), deşi e probabil că ele au fost inspirate de buddhişti, şi anume de logicianul

Vasubandhu[36].

Teoria cunoştinţei implică, în filosofia Samkhya, studiul «principiilor» *(tatva)* pentru că *«prin studiul principiilor se obţine cunoaşterea completă, definitiv certă şi absolută»* (I.K., 64). Aceste «principii» sunt propriu-zis cele douăzeci şi şase de elemente ireductibile care constituie lumea. Dar filosoficeşte ele s-ar putea rezuma astfel: principiul evoluţiei naturii şi a facultăţilor mentale, teoria efectului existând potenţial în cauză, şi teoria cunoştinţei – ca să nu mai pomenim principiul fundamental al existenţei sufletului şi *prakriti*, cu care ne-am ocupat în prima parte a acestui capitol.

La temeiul oricărui travaliu logic indian se află definirea *pramanei*, adică a instrumentelor de cunoaştere, «proba»,

---

[36] Cf. Stcherbatzky, *The Central Conception of Buddhism* (London, 1923), p. 43.

calea prin care se acceptă sau se refuză o cunoştinţă. Aşadar, Ishvara Krishna *(Karika* 4) spune: *«Percepţia* (dristam, pratyaksha) *inferenţa* (anumana) *şi mărturia corectă* (apta vacanam) *sunt cele trei probe»*.

Percepţia e «cunoaşterea prin simţuri» *(Karika* 5)» iar Vâchaspati Miśra, interpretând pasagiul, precizează că percepţia e rezultatul procesului mental *(buddhi)* în care *sattva* predomină şi care se obţine prin ataşarea acelui specific simţ perceptor de obiecte. Cu alte cuvinte, o activitate a simţurilor, orientată către obiecte, *mulând forma lor* (expresia e din texte) şi prezentând aceste forme intelectului *(buddhi)*[37].

---

[37] Vijnâna Bhikshu *(S. Pravachana Bhashya*, I, 89) crede că *anumana* e «acea cunoaştere, modificare a intelectului, care se îndreaptă către obiectul cu care e în re-

Aceeaşi definiţie o găsim şi în *Samkhya Sutras:* «pratvasha *e acea cunoaştere care rezultă din ataşare (la obiecte) şi reprezintă forma lor»* (I, 89). Aniruddha, comentând *sutra*, introduce un element nou, afirmând că definiţia implică şi «distingerea detaliilor» (traducere imperfectă a termenului *savikalpaka*, pe care vom încerca să-l precizăm în această pagină).

Psihologia indiană a elaborat două teorii principale asupra percepţiei. Cea dintâi afirmă că actul percepţiei se disociază în două momente: a) *nirvikalpa*, adică percepţia brută, tulbure, în care e absent conceptul de clasă şi oricare altă diviziune logică (şi astfel e percep-

---

laţie». Dar *purusha* nu e influenţat prin această reflecţie. Cf. Vâchaspati Miśra *(Samkhya Tattva Kaumudi*, 31 şi 136) la *karika* o, 51, 20.

ţia copiilor); b) *savikalpa*, percepţia la care colaborează o capacitate raţională care integrează senzaţia în conceptul de clasă şi în experienţa anterioară, obţinându-se o percepţie netă. Aceasta e opţiunea lui Kumarila, din şcoala Mimansa, care se pare a fi inspirat de buddhişti[38]. De asemenea, e acceptată

---

[38] Cf. *Slocavârtika de Kumarila* şi *Nyâyabindu* de Dharniakirti. De asemenea, Stcherbatzky, *Erkenntnistheorie und Legik nach der Lehre des späteren Buddhisten* (München, 1924), cap. *Die Wahrnchmungslehre der brahmanischen Systeme* (p. 190 şi urmare). Influenţa lui Dignaga asupra lui Prasastapada, sistematizatorul logicii Vaisheshika, infirmată de H. Jacobi în *Die indische Logik* (Göttigen, 1901) a fost definitiv stabilită de Stcherbatzki, *Rapports entre la Théorie Bouddhique de la Connaissance et l'enseignement des autres écoles philosophiques de l'Inde* (Muséon, 1912).

şi de vedantini (în operele târzii, ca *Vedantaparibhasha)*. Dar buddhiştii iau o poziţie opusă şi socotesc că cele două momente nu se pot disocia în experienţa percepţiei, deoarece chiar în cea mai primară percepţie există *savikalpa*, prin simplul fapt că e un act cognoscitiv, la care implicit colaborează intelectul. Asupra acestei doctrine au durat polemici de veacuri, în India, care au precizat admirabil noţiunile şi au contribuit, la definirea poziţiilor fiecărui sistem.

Se pare că, cel puţin în Ishvara Krishna şi întâii săi comentatori, cele două momente nu se distingeau, dar, pentru că problema era deschisă şi fiecare sistem filosofic era obligat să o soluţioneze, Samkhya a rezolvat-o ţinând seama de structura sa realistă şi afirmând că ambele momente sunt implicate în percepţie. În ceea ce priveşte *savikalpa*, adică integrarea datului in-

dividual în cadrele generale ale materialului de percepţii experimentat şi clasat anterior, *Aniruddha* (la I, 84) răspunde că aceasta se realizează în chiar actul percepţiei, prin colaborarea memoriei. (Deşi buddhiştii obiectează, pe bună dreptate, că intervenţia memoriei nu trebuie acceptată în studiul percepţiei, act complet independent şi *sui-generis).* Vyâsa *(Bhashya*, III, 47) precizează că percepţia nu e numai generală[39], căci altminteri cum s-ar putea ob-

---

[39] Aceasta era opiniunea Vedantinilor, care spuneau că prin percepţie se disting numai calităţile generale ale lucrurilor – sens, existenţă – iar individualitatea lor e «lucrată» prin raţionament. Kumarila atacă pe Vedantini în *Slokâvartika*, spunând că dacă percepţia ar cuprinde numai caracterele generale, n-am putea distinge un bou de un cal, amândouă obiectele subsumându-se aceleiaşi clase a «existenţii» animalu-

serva obiectele? Definiţia *pratyaksei* după Vyâsa e: «*acea* pramana *care se obţine prin afectarea intelectului* (buddhi) *de către lucrurile externe prin vehiculul simţurilor*» (*Bhashya*, I, 7). Adaugă că procesul e orientat îndeosebi către surprinderea particularului.

Vâchaspati Miśra (*Tattva vaisaradi*, III, 47) stabileşte energia specifică a simţurilor şi rolurilor în percepţie. Într-adevăr, dacă cele cinci simţuri cognoscitive n-ar avea fiecare o activitate specifică, intransmisiblă, calităţile specifice n-ar putea naşte niciodată, deoarece intelectul (*buddhi*) nu face decât să lumineze şi să coordoneze datele simţurilor. Simţurile au calităţi specifice şi rezultatul activităţii lor alimentează intelectul. Altminteri, cum ar putea exista surzi şi orbi? – întreabă Vâchaspati.

---

lui.

Rezumând, e evident că prin *percepţie* realismul Samkhyei înţelege o activitate psihică directă asupra obiectelor, un transfer formal în conştiinţă, iar obiectele există ca atare, nefiind socotite nici senzaţii, nici momente, nici iluzii. Plecând de la asemenea premise, e uşor de aflat de ce Samkhya nu s-a preocupat prea mult cu problemele percepţiei, deoarece afirma validitatea datului printr-o intuiţie directă a realităţii exterioare. Problema a fost însă mult dezbătută în India, în urma formidabilei reforme a lui Dignaga – şi amănunte asupra ei se găsesc în lucrările citate de note.

Inferenţa sau raţionamentul *(anumâna)* corespunde teoriei preponderente în logica Nyâyă, şi Samkhya n-a contribuit cu nimic la amplificarea ei. Influenţa buddhistă e inexistentă. E o teorie a inferenţei implicând percepţia *(Tattva*

Kaumudi, 34) şi definiţia în Ishvara Krishna *(sloka* VI) e aceasta: *«se fundează pe termenul major şi pe termenul minor, şi e de trei feluri»* – definiţie ininteligibilă fără comentarii şi paranteze. Formularea e atât de sumară tocmai pentru că era un lucru universal cunoscut şi universal acceptat. Numai «materialiştii» Charvakas negau *anumána* ca probă *(pramana)* pe temeiul că termenul mediu *(vyapti*, «concomitenţa permanentă») e el însuşi un adevăr ce trebuie justificat prin inferenţă şi aşadar se obţine un cerc vicios[40]. Răspun-

---

[40] Cf. G. Tucci, Linee di una storia del materialismo indiano (Roma, R. Accademia dei Lincei, 1924) şi prodigioasa enciclopedie polemică buddhistă *Tattvasangraha* a lui Santaraksita cu comentariul lui Kamalasila *(Gaekuward Oriental Series*, 2 col, Baroda 1929), unde se găsesc materiale noi, nefo-

sul lui V. Miśra la această critică a materialiştilor e atitudinea bunului simţ realist. El întreabă cum am putea şti, altminteri, unde se află adevărul, deoarece acesta nu e perceptibil prin simţuri, şi vorbele nebunilor ar fi egale cu cele ale oamenilor cu minte dacă n-ar exista un criteriu de verificare. De asemenea, «materialiştii» se contrazic criticând inferenţa, pentru că însăşi critica lor foloseşte silogismul şi e valabilă numai prin raţionament.

Inferenţa e de trei feluri: 1) a priori *(purvavat)*, când efectul se inferă din cauză (ploaia se infera din prezenţa norilor) 2) a posteriori *(seshavat)*, când cauza se inferă din efect (ploaie din umflarea râului); 3) *samanyatodrishta*, când inferenţa e de la general la general (V. Miśra, *Tattva Kaumudi*, 35).

---

losite de Tucci.

Vijnâna Bhikshu (la *S.S.* I, 135) dă o probă din ultimul gen de inferenţă, afirmând *gunele* din existenţa lui *mahat*.

Samkhya Sustras (V, 11) dovedeşte inexistenţa lui Dumnezeu din absenţa unui termen mediu (*vyapti)* între creaţie şi creator. *Mahat* e un efect general şi despre existenţa lui Dumnezeu, pentru că efectul (fenomenele) îşi are cauza în natură *(prakriti)* şi e inutil să implicăm un Dumnezeu *(Ishvara)* cu atât mai mult cu cât acesta, dacă ar exista, ar fi imobil şi perfect calm, n-ar avea nicio dorinţă, deci nici aceea a creaţiei.

Între Dumnezeu şi Lume nu există o relaţie organică, o «invariabilă concomitentă» *(vyapti)*, aşadar din existenţa Lumii nu se poate deduce existenţa lui Dumnezeu[41].

---

[41] Ateismul Samkhyei e singurul caracter

Inferenţa slujeşte în Samkhya la dovedirea existenţei principiilor *(tattva)* şi ea e implicată în travaliul metafizic pe care l-am expus în partea I a acestui capitol. Una din trăsăturile specifice ale sistemului, *pluralitatea sufletelor*, e justificată de asemenea prin inferenţă. Samkhya pleacă de la un adevăr acceptat în India: că au existat oameni care s-au liberat prin cunoaştere, şi ei sunt înţelepţii (Kapila, Asura, etc.), sau *rishis* ale căror legende abundă în epică şi în *Purane*. În acelaşi timp durerea existenţei e un dat cotidian, şi această

---

pregnant care o deosebeşte de Yoga, sistem care acceptă existenţa lui *Ishvara* şi-l socoteşte punctul în care yoghinul îşi poate fixa meditaţia sa discriminativă, atingând *mukti*. (V. studiul în *Ricerche Religiose)*. Încolo, fizica, psihologia şi metafizica ambelor sisteme sunt aproape identice.

durere dovedeşte ignoranţă, adică robia iluzorie a sufletului. Acum, dacă ar exista un singur suflet – conştiinţa universală, Brahman identic cu Atman (cum afirmă *Upanishadele* şi *Vedanta)* – când cel dintâi suflet s-ar libera de iluzia fenomenică, aceasta ar determina liberarea tuturor sufletelor, pentru că esenţa fiind una şi aceeaşi n-ar putea exista în acelaşi timp în două stări complet opuse. Samkhya e nevoită astfel să accepte o pluralitate infinită a sufletelor şi interpretează textele sacre – care afirmau existenţa unui singur suflet – spunând că aici se înţelege unitatea de clasă, iar nu unitate individuală (Vijnana Bhikshu, introducere la *Samkhya Sutras)*. Există un singur suflet, în sensul că esenţa tuturor *purusha* e aceeaşi şi e opusă naturii *(prakriti)*.

Deşi cu reale capacităţi metafizice şi impresionante posibilităţi de analiză

ştiinţifică a fenomenelor obiective şi a vieţii mentale; deşi reprezintă efortul maxim al spiritului realist elaborat de problematica indiană – Samkhya n-a putut atinge nici gloria buddhistă nici popularitatea aproape universală a filosofiei Vedanta, care şi-a stabilit supremaţia definitivă îndată după pieirea Buddhismului în India. Poate cauza s-ar găsi în ateismul samkhyast şi în aspectul său tehnic, ştiinţific, anti-mistic. În acelaşi timp, avea de luptat cu spiritul sincretist, cu adversari care asimilau doctrinele şi metodele sale. Însăşi Vedanta a asimilat concepţia naturii primordiale, *prakriti*, identificând-o cu *maya*, iluzia eternă, creatoare a formelor. Motivul identificării *prakriti-maya* se află şi în etică.

Samkhya a influenţat originile buddhismului şi, în creştere, a fost la rândul său influenţată de buddhişti. Peste

tot în literatura filosofică indiană – în *Upanishade*, în epică, în *Purane*, în *tantra*, în mistică – se pomeneşte de Samkhya şi de Kapila, legendarul ei fundator. Istoria şcolilor samkhyaste şi a interpretărilor lor reciproce e prea obscură şi încă nestudiată ca s-o rezumăm aici. De altfel, chestiunile istorice nu sunt indispensabile înţelegerii şi aprecierii contribuţiilor pur filosofice – şi le-am evitat complet în acest studiu.

Capitolul VI – Psihologia yoga

1. Structura vieţii sufleteşti normale concepută de Yoga. 2. Scopul meditaţiei şi tehnica yoginică. 3. Morfologia meditaţiei (Elemente fiziologice în tehnică; Concluzii)

Acest capitol e limitat la discuţia conceptului de «experienţă sufletească» în Yoga, şi analiza sumară a tehnicii (asceză, meditaţie, practică) pe care tratatele yogiste o socotesc capabilă de a distruge experienţa comun-umană şi de a realiza transa meditativă *(samâdhi)*.

În paragraful I se expune interpretarea yoginică a structurii vieţii sufleteşti normale, cotidiene.

În paragraful II se urmăreşte procesul

psihologic al dezrădăcinării acestei structuri prin practica Yoga.

În paragraful III se stabileşte noua structură obţinută prin procesul meditativ fixat de tehnica respiratorie, structură putinte să atingă *samâdhi* şi stările imediat premergătoare.

În ultimul paragraf se găsesc câteva consideraţii finale asupra contemplaţiei indiene. Se înţelege, aşadar, că nu vom examina aici rezultatele propriu-zise ale practicii Yoga, aşa cum se află ilustrate de yoghini. Asemenea studii, pentru a fi la adăpost de diletantism medical sau teosofic, necesită un imens şi direct material de observaţii. În paginile ce urmează ne mulţumim să expunem psihologia Yoga, aşa cum e înţeleasă şi justificată de literatura filosofică Yoga. Socotim că asemenea expuneri nu sunt lipsite de interes filosofic, din două motive: 1) revelează o concepţie psihologi-

că generată de un temperament specific şi de un milenar antrenament ascetic, introspectiv, meditativ; 2) readuce în discuţie posibilităţile de control asupra dinamicii subconştiente şi eficacitatea concentraţiei. În aceste decenii de superstiţii şi mistagogi, când s-au publicat atâtea compilaţii lipsite de orice suport textual sau tradiţional asupra Yogei – socotim necesară o preliminarie acţiune critică. În afară de câteva excepţii (notate în bibliografie) – excepţii care, de altfel, se mărginesc la simple rezumări sau traduceri filosofice – tot ce s-a publicat până acum, în Europa, India şi America, asupra Yogei e lipsit de garanţie ştiinţifică sau practică. Nu e posibilă o educaţie tehnică yoginică fără ajutorul unui *guru*. Toate tratatele practice în limbile europene sunt caracterizate de o evidentă sterilitate şi inutilitate.

1. Structura vieţii sufleteşti normale

Yoga e un sistem filosofic *(darsana)* constituit din trei ştiinţe, sau trei grupuri de ştiinţe: 1) teoria cunoştinţei şi logica; 2) psihologia şi tehnica (amândouă implicând un fond etic) 3) metafizica şi soteriologia. Organicitatea sistemului nu suferă prin această diviziune tripartită în aspecte şi funcţiuni. Le-am notat aici numai ca să arătăm conjugarea acestor trei ştiinţe cu planurile experienţei umane. Într-adevăr, Yoga admite posibilitatea a trei experienţe ce se deosebesc structural, calitativ, între ele, iar nu printr-un coeficient de intensitate sau cantitate. Aceste trei structuri sunt: 1) experienţa falsă, iluzorie, invalidă (eroarea senzorială); 2) experienţa cotidiană, obştească, uma-

nă; 3) experienţa ultimă *(samâdhi)*, rezultanta meditaţiei şi practicii Yoga, care conduce pe pragul liberării *(mukti)*, de durerea existenţei *(samsara)*. Să se observe că cele trei diviziuni ale Yogei corespund necesar conceptului de «experienţă» elaborat de acest sistem filosofic.

Logica e menită corectării experienţelor false, a erorilor datorate fie iluziilor aperceptive (d.p. frânghia iluzoriu socotită şarpe), fie unei invalide asociaţii de idei (stâlpul în întuneric crezut duh necurat etc.). Toate aceste experienţe iluzorii, eronate, se distrug printr-o justă aplicare a simţurilor sau printr-un raţionament valid.

Psihologia, ca ştiinţă a faptelor sufleteşti, se ocupă de experienţa general-umană, constituită de ansamblul experienţelor realizate în ordinul natural. E util de amintit aici ceea ce scriam în

capitolul asupra Samkhyei; că în aceste două sisteme indiene (Yoga – Samkhya) faptele sufleteşti sunt înglobate în ordinul natural ca oricare alt fenomen fizic sau biologic; ele sunt manifestări – morfologic deosebite dar esenţial identice – ale aceleiaşi Naturi primordiale *(prakriti)*. Yoga, ca şi Samkhya, socoteşte reală orice manifestare naturală, orice moment fizic ca şi orice moment psihic. Ceea ce e ireal, adică fals, e relaţia dintre aceste fapte şi suflet, o falsă relaţie *(upádhi)*, o identitate invalidă izvorâtă din ignoranţa metafizică. Experienţa cotidiană a existenţei generalumane, deşi e validă logiceşte şi psihologiceşte – e falsă metafiziceşte, pentru că se atribuie sufletului. Cu acest depozit vast de experienţe just adunate de activitatea senzorială (just, adică natural, dar vom vedea că ce e «natural» în psihologia cotidiană e «iluzoriu» metafi-

ziceşte) şi clasate de categoriile logice, dar necorectate de adevărul fundamental (sufletul şi soteriologia) – se ocupă psihologia yogică, analizând astfel activităţile senzoriale, energetica memoriei şi îndrumând teoreticeşte itinerariul ascetic-practic.

În sfârşit, a treia experienţă e cea care se obţine prin distrugerea actualei structuri sufleteşti, e generată de roadele meditaţiilor, adică prin suprimarea funcţiunilor senzoriale şi prin stabilirea unui nou şi subtil echilibru fiziologic (printr-un special proces respiratoriu etc.); e o totală palingeneză care nu are nimic comun cu antecedenţa structură şi care poate sluji de vehicul revelaţiei ultime, liberării *(mukti)*. Această stare de transă (traducem provizoriu *samâdhi* prin «transă», deşi aceşti doi termeni nu au în comun decât exprimarea pierderii facultăţilor normale) e produ-

să prin colaborarea gnozei şi practicii, a unei subtile discriminaţii metafizice în esenţa lucrurilor (cosmosul, sufletul, falsa relaţie posesivă dintre suflet şi minte etc.) şi a unei activităţi tehnice susţinute, urmărind dezrădăcinarea funcţiilor psiho-fiziologice de toate zilele.

Scopul Yogei e distrugerea celor două experienţe prime (eroarea logică şi eroarea metafizică) şi înlocuirea lor cu o nouă experienţă, calitativ diversă. Aceasta pentru că, după cum am scris în repetate rânduri, condiţia existenţei umane e dureroasă pentru temperamentul indian şi singurul scop e depăşirea ei.

Vyâsa (ad. Patanjali, I, 1) împarte astfel stadiile minţii (planuri mentale, *citta bhumi)*: 1. instabilă *(kşipta);* 2. confuză, obscură *(mudha);* 3. stabilă şi instabilă *(wikşipta);* 4. fixată într-un singur

punct *(ekagra);* 5. complet strunită *(niruddha)*. Dintre aceste stări, primele două aparţin tuturor oamenilor, fiind însăşi dinamica cotidiană, psihomentală. *Wikşipta* se obţine printr-o fixare raţională a minţii, prin atenţie (de pildă în soluţionarea unei probleme matematice, într-un efort de memorie etc.) dar ea e pasageră şi nu slujeşte liberării *(mukti)* pentru că nu e obţinută prin Yoga. Adevăratele stări yoginice sunt numai ultimele două.

Dispoziţiile minţii, tot după Vyâsa (I, 2) sunt: *prakhyâ* (vioiciune, iluminare), *pravrtti* (activitate, energie), *sthiti* (inerţie) – dispoziţii care se datoresc predominaţiei uneia dintre cele trei *gunas: sattva* (puritate, iluminare prin înţelegere), *rajas* (energie) şi *tamas* (inerţie). Mintea *(citta)* nu e decât un organ natural, dinamic, putinte de a suferi obscuritate (când e subjugat de *tamas*, pasi-

une (prin instaurarea *gunei rajas)* şi claritatea raţională conjugată cu puritate morală prin stăpânirea *gunei sattva*.

Suprimarea experienţei umane nu e o sarcină facilă, chiar pentru tehnica de drept reputată a Indiei. După cum vom vedea îndată, obstacolul principal nu e trupul cu funcţiunile lui, ci subconştientul, setea de viaţă, vast receptacul al experienţelor rasei, rădăcini adânci, câteodată ele înşile cadre formale ale experienţelor actuale. Yoghinul are de luptat îndeosebi cu partea fluidă, intenţională, subconştientă a minţii. Evident, ascensiunea practică prin purificări, renunţare şi meditaţii nu poate începe înaintea unei prealabile lumināri teoretice.

Dar iarăşi nimic nu poate fi realizat – spun participatorii doctrinei Yoga – fără practică, fără acţiune, *(kriya)*, fără *ta-*

pas (energia purificărilor şi înfrânărilor ascetice). Cărţile II şi III ale lui Patanjali sunt închinate cu deosebire acestei activităţi yogice (purificări, poziţii corporale, procese respiratorii, meditaţii prin fixarea obiectelor, meditaţie fără obiecte etc.). Totuşi, Vâchaspati Miśra (ad II, 1) are grijă să observe: a) că acţiunea *(kriyayoga)* nu trebuie exagerată ca să tulbure echilibrul fiziologic al trupului – şi b) că nu trebuie executată cu dorinţa fructelor.

Din acest organic apel către acţiune (înţeleasă ca realizare practică, iar nu aplecare în afară) se înţelege cât de indispensabilă e experienţa yogică. Astfel, în actuala condiţie umană e imposibil de valorificat (şi chiar de justificat) *samâdhi*, starea ultimă, preliminarie liberării – pentru că *samâdhi* transcende experienţa şi e numai un «nume» – pentru cei care participă, încă, total la ex-

perienţa general-umană. Dar cei care se hotărăsc, chiar numai pentru un timp, să practice renunţarea valorilor lumeşti *(vairagya)* şi cele dintâi preliminarii tehnice, yogice – au posibilitatea să verifice realitatea şi eficacitatea acestor practice şi întrevederea liberării. Vyâsa (ad. I, 49) lămureşte deosebirea dintre cunoştinţa prin *comunicaţie* (sau inductivă) şi cea prin *experienţă* (sau «particulară»); cunoaşterea Yogei e inclusă în această cunoaştere nemijlocită. Credinţa *(shraddha)* vine după cea dintâi realizare (Vyâsa, I, 34) după ce conştiinţa se convinge direct de eficacitatea terapeuticei Yoga[1].

---

[1] De amintit definiţia percepţiei ca «experienţă nemijlocită» *(âbhoga)* a unui obiect; *âbhoga* e o «lumânare» *(prajna)* printr-o «percepţie directă» *(sâksâtkâra)* a obiectului însuşi. (Vâchaspati Miśra, ad. I, 17). Dar

Trecerea de la starea sufletească cea de toate zilele la stările psihice proprii meditaţiilor yoginice se face treptat. Însăşi contemplaţia Yoga – cum vom vedea îndată – consistă din grade diferite *(bhumi*, «planuri» cum le numeşte Vyâsa) şi saltul peste ele nu dă niciun rezultat practic. Anticipaţia, nerăbdarea, pripeala, dorinţa de a atinge *samâdhi* (fără ca, totuşi mintea yoghi-

---

percepţia ordinară e condiţionată de limitarea simţurilor, de obstacole, infirmităţi, în timp ce yoghinii – în spusa tratatelor – posedă o supersensibilitate specială a simţurilor, asemenea zeilor; zeii indieni sunt suflete, «desîncarnaţi» (Vâchaspati Miśra, *Tattva Kaumudi*, 30 la *Sâmkhya Karika* V). Ei pot intra în direct contact perceptual cu forme minuscule *(atomi)* sau enorme *(prakriti)*, Sâmkhya Sutra I, 90-91. Discuţia pe larg a percepţiei yoghinilor se află în Patanjali, Yoga-Sutra cartea III.

nului să se poată concentra total în *Ishvara)*, acea «dorinţă individuală – de transă – sunt obstacole, rezistenţe obiective în împlinirea scopului. Vyâsa (ad. III, 6) scrie: *«Când s-a cucerit un plan* (bhumi) *prin* samyana *(samyana* consistă din concentraţie, meditaţie, şi transă, v. Vâchaspati III, 1), *aceasta se aplică celui imediat următor.»* Nimeni nu poate sări un plan imediat următor şi practica *samyana* se referă la un plan superior, fără a fi cucerit planul de jos *(adhara bhumi)*. Şi dacă *samyana* nu se realizează, cum se poate revela cunoştinţa nemijlocită? Cel care a cucerit, însă, planurile înalte făcând din Dumnezeu (Ishvara)[2] motivul activităţii sale,

---

[2] Discuţia asupra teismului Yogei se află în studiul nostru *Il male e la liberazione nella fiosofia Sâmkhya-Yoga; Ricerche Religiose*, 1930, n. 2, pp. 200–221).

nu are nevoie să practice *samyana* planurilor inferioare, ca citirea gândurilor etc. De ce? Pentru că obiectul acestor *samyana* (inferioare) e deja cucerit prin alte mijloace (meditaţie în *Ishvara)*. În ceea ce priveşte natura imediat următoare unui plan oarecare, numai practica Yoga ne-o poate revela. De ce? Pentru că s-a spus (în scripturi): «Yoga trebuie cunoscută prin Yoga; Yoga se manifestă prin Yoga etc.». Tăgăduirea realităţii experienţei yogice sau critica anumitor aspecte e neavenită din partea unui om care nu are cunoaşterea imediată a practicii; aceasta pentru că stările yogice transced condiţia în care ne aflăm când o criticăm[3].

---

[3] Necesitatea experienţei, a realizării prin fapt, e un leit-motiv în India, mai cu seamă în şcolile tantrice. *«E lucru femeiesc să te ostenești a stabili superioritatea unui adevăr*

prin argumente discursive, în timp ce e lucru bărbătesc să cucereşti lumea cu propria-ţi potenţialitate» (Tantratattva, vol. 1, p. 125). *«Sakti (potenţa ce se cere actualizată prin practică) a unui lucru nu aşteaptă recunoaşterea intelectuală»* (ibid. p. 124). Validitatea experienţei se află în propria-i realizare, în acţiune: aceasta e ideea de bază a tantrismului (cf. Sir John Woodroffe, *Shâkti and Ihâkta*, ed. III, Madras, 1929).

Aspectul pozitiv şi tehnic al practicilor Yoga se află concretizat în ceea ce se numeşte Matha-Yoga (cf. excelenta traducere comentată a lui Hermann Walter, *Svâtmârama's Hatha-Yoga Pradipiká*, Münich, 1893). Această ramură a Yogei nu se mărgineşte la regularea higienei trupului nici la o medicină-gimnastică; ea nu e o ştiinţă fiziologică (aşa cum se crede în Europa), ci o cale practică în realizarea emancipării, cale care recomandă disciplinarea şi stăpânirea absolută a trupului şi minţii, iar nu distrugerea lor prin contemplaţie şi *samâdhi*, cum

îndeamnă *jnâna yoga* (yoga gnostică). Să se observe via asemănare cu alchimia orientală; de altfel, în India, practicanţii Hatha-Yogei au cunoscut şi aplicat alchimia şi farmacopeea pentru obţinerea trupului perfect.

Hatha Yoga se poate considera o ramură a Tantrei, pentru că află *mukti* în realizare, în voinţa de putere, în act, iar nu în abstractă meditaţie. Prin trup se realizează *sakti*, nu prin anularea trupului. În conformitate cu aceste principii fundamentale, Hatha-Yoga elaborează o foarte interesantă tehnică fiziologică, menită nu să bată recorduri fizice sau sportive, ci să realizeze o virilă şi ordonată stăpânire a funcţiunilor fiziologice. Cuvântul de ordine e practica, exerciţiul, aplicarea sensurilor termenului *abhyâsa, «Prin abhyâsa se obţine izbânda, prin practică se cucereşte liberarea. Conştiinţa perfectă se câştigă prin act. Yoga se obţine prin activare* (abhyhâsa)... *Moartea poate fi păcălită prin* abhyâsa *şi omul ajunge cuce-*

Ceea ce se numeşte «individualitate» umană, «personalitate» etc., e alcătuită dintr-o împletire organică de funcţiuni psihice *(citta vrtti* = «stări mentale», dar în sensul dinamic al expresiei) care se cer cunoscute şi stăpânite de cel care intenţionează să practice yoga. Aceste *vrtti*, însă, nu pot fi controlate şi în cele din urmă respinse, înainte de a fi experimentate. Cu alte cuvinte nu te poţi libera de existenţă *(samsara)* dacă nu

---

ritorul morţii prin practică. Prin practică se capătă puterea profeţiei (vâk) *şi însuşirea de a merge oriunde: numai prin simpla exercitare a voinţei») (Shiva Samhita*, IV, 9–11). Despre Hatha-Yoga, vezi partea a II-a a acestei monografii, capitolul închinat fiziologiei mistice. În acel capitol se va relua problema respiraţiei, a poziţiilor contemplative etc. – însă din punct de vedere istoric. Aici nu ne interesează decât psihologia practicei yogice.

cunoşti nemijlocit viaţa şi nu poţi suprima răul dacă nu l-ai experimentat. Astfel se explică paradoxala teleologie dicotomizată a Creaţiei care, în concepţia Samkhya-Yoga, slujeşte atât desfătării cât şi liberării sufletului. De fapt, condiţia umană, deşi dureroasă – nu e disperată, deoarece înseşi experienţele se străduiesc la liberarea sufletului (funcţionarea lor generând dezgust de *samsara* şi nostalgia renunţării). Mai mult, nu numai prin experienţe se obţine liberarea, ele sunt vehicul prim şi indispensabil. De aceea zei] *(videha*, «dezincarnaţi») au o condiţie de existenţă inferioară condiţiei umane şi zac din timpuri fără să atingă liberarea completă. Toate acestea probează categoric importanţa acordată de către Yoga experienţei, practicii, realizării. Cunoaşterea nu mai e suficientă în ea însăşi, cum socotea Samkhya; liberarea nu

poate veni prin gnoză, prin revelaţie metafizică – ci printr-o distrugere propriu-zisă a organismului psihic, distrugere care nu se poate împlini nici prin droguri, nici prin brutale operaţii chirurgicale, nici prin practici abrutizante, ci prin procesele ce le vom examina îndată.

În analiza globală a «individualităţii», a sistemului psihic care activează în fiecare om, condiţionat fiind de anumite variabile, yoga descoperă următoarele: *vrtti* (stări psiho-mentale); *avidya* (ignoranţă), *asmita* (sentimentul individualităţii, al falsei personalităţi posesive), *raga* (pasiune, ataşare), *dvesho* (dezgust, aversiune) şi *abhinivesha* (dragoste de viaţa, «voinţa de a trăi») (Vyâsa şi *Yoga Sutra* II, 3). Ele nu sunt cinci funcţiuni separate, cinci elemente distincte, ci masa psihică e un tot care se poate specializa şi diferenţia în cinci

funcţiuni separate. Toate cinci *vrtti* sunt dureroase *(klesha);* aşadar toată experienţa e *klesha*, fiind manifestarea stărilor mentale. Numai prin Yoga se pot opri aceste *vrtti* şi se poate transcende experienţa umană, aşadar răul.

Să analizăm puţin aceste stări mentale *(vrtti)*. Cauza lor ontologică e, fireşte, ignoranţa *(Y.S.* I, 8) şi aceasta se înţelege prin ceea ce am scris în capitolul precedent. Ele se transmit prin *vâsanas*, un concept psihologic de maximă importanţă în Yoga şi care aici are sensul de senzaţii specifice subconştiente, creând cadre experienţelor. Aceste *vâsanas* sunt impresii subliminale, care condiţionează experienţa actuală şi cea viitoare şi, fiind dincolo de pragul conştiinţei, constituie un dificil obstacol în liberare *(mukti)* aflându-se în stare potenţială şi cerând să se actualizeze în realitatea fenomenală chiar după ce yo-

ghinul a trecut în altă fază (alt «plan» al desăvârşirii). *Vâsanas* sunt produse de *vrtti* şi produc la rândul lor *vrtti*, cercul fiind etern, fără început şi fără sfârşit, atât timp cât se acceptă valorile mondene şi se poartă sarcina organismului psihic normal.

«Vâsanas *sunt izvorâte din memorie*» scrie Vyâsa (ad. Y.S. IV. 9); aceasta e dovada caracterului lor subliminal. Viaţa e o descărcare de *vâsanas*, manifestată prin *vrtti;* traducând în terminologia psihologică, experienţa existenţei e o continuă actualizare în procese şi acte, a subconştientului. *Vâsanas* predispun caracterul specific al fiecărui individ, după densitatea *klesha*, după ereditate şi conform cu algebra karmică. Tot ce defineşte specificitatea, individualitatea intransmisibilă a fiecărui ins, ritmul instinctelor, valorificările instituţiilor etc. – sunt produse de *vâsanas* de

subconştientul care se transmite din generaţie în generaţie (limbaj, moravuri, civilizaţie: transmisiune istorică) după cum se transmite personal (transmitere karmică[4]). O bună parte din materialul prezent în existenţa noastră e numai moştenire rasială, intelectuală – forme de acţiune şi gândire create de exerciţiul *vâsanas*. Aceste elemente subconştiente determină itinerariul majorităţii oamenilor. Numai prin yoga ele pot fi cunoscute, controlate şi «arse».

Acţiunile *(karmah)* sunt suportate de *kleshas*, şi *kleshas* de acţiuni, scrie Vâchaspati Miśra (ad. II, 3), şi relaţia

---

[4] Potenţele Karmice se transmit printr-un *anima (linga*, – corpul subtil»), ele nu se pot modifica şi nu se pot ataşa de suflet *(purusha)*. Dar, transmigrarea se face numai prin forţele şi potenţele din *anima*.

aceasta ciclică trebuie înţeleasă în acelaşi sens ca relaţia *klesha-vrtti-vâsana*. De altfel, Yoga rezumă astfel interdependenţa psihică a conştiinţei normale: acţiunile *(karmah)* sunt izvorâte din stări mentale *(vrtti)* şi produc la rândul lor *vrtti*. Stările mentale sunt *kleshas*. Ele însămânţează *vâsanas*, potente subconştiente, energie specifică subliminală care condiţionează morfologia specifică a stărilor mentale individuale, şi sunt generate de *vâsanas*. După cum am mai scris, dinamica creatoare *karma-vrtti-klesha-vâsana-karma* etc. e infinită, şi fiind naturală (aparţinând lumii fenomenice, reale, existente, cosmice) nu se poate distruge. «Arderea» acestor stări subliminale – de care vorbeşte Yoga – înseamnă detaşarea eului metafizic *(purusha, ego* transcendent, aflându-se în contact iluzoriu cu mentalul) de conştiinţă cotidiană (inteligen-

ţa, procesul asociativ, sensibilitatea, memoria etc.). În acel caz, dinamica mentală se reîntoarce în dinamica fizică, oarbă, cosmică *(prakriti). «Slăbirea acestor* kleshas *se împlineşte prin reducerea lor în incapacitate de a oferi obstacole în calea dreptei judecăţi. Şi aceasta e efectul disciplinei Yoga, atât prin procese vizibile cât şi invizibile»* (Vijnana Bhikshu, *Yogasara* cap. II). Între experienţa normală şi *samâdhi* e un salt calitativ, care rupe cercul etern *vâsanas-karmas*.

În stările mentale dureroase *(klishta)*, care se poate traduce de asemenea – «păcătoase», nu pot exista alte stări *(aklishta)*, sau chiar dacă ar exista nu s-ar putea manifesta, fiind blocate, barate de stările *klishta*. Astfel explică Yoga solidaritatea umanităţii în rău, în experienţa comună, dureroasă – şi rezistenţa opusă de însăşi condiţia uma-

nă mesagiului renunţării. Durerea e un dat general, dar puţini sunt acei care au curajul renunţării şi puterea de a parcurge complet itinerariul liberării – pentru că atât timp cât experienţa e stăpânită de *klishtas,* orice virtute transcendând valorile lor e blocată, e împiedicată să se obiectiveze actual, pozitiv, e acceptată numai ca o nostalgie, nu ca o experienţă. Din această nostalgie pentru izolatele stări pure *(aklishtas* = «pure» nu în sens moral, ci metafizic adică transcendând iluzoriile raporturi psihologice eu-suflet) se ridică dorul de cunoaştere, iar prin cunoaştere natura experienţei se revelează, şi *klishtas* pot fi înlăturate printr-un înalt proces cognoscitiv *(viveka,* discriminare metafizică; de câte ori ne referim la «cunoaştere» în sensul pozitiv, implicăm conţinutul dat de Yoga: înţelegere metafizică a realităţilor şi a bi-

nomului *purusha-prakriti)*. Între stările mentale pure *(aklishtas)* şi cele impure (*klishtas*) – adică între viaţa sufletească de toate zilele şi între spontanele, dar izolatele nostalgii pentru liberare – conflictul e permanent, chiar în conştiinţa neofitului angajat cu izbândă în asceza meditativă. Aceasta se datoreşte faptului că *klishtas* rămâne în subconştient, de unde numai o meditaţie superioară le poate dezrădăcina. Rolul subconştientului *(samkaras, vâsanas* etc.) în psihologia Yoga e de o capitulă importanţă, condiţionând întreaga experienţă.

Concepţia *vâsanas, klishtas*, implică o viziune psihanalitică surprinzător de justă, deşi fără exagerările şcolii freudiene. Deosebirea între psihanaliză şi Yoga e că cea dintâi acordă subconştientului o origine prin excelenţă sexuală, în timp ce Yoga îl derivă din orice expe-

rienţă condiţionată de iluzia eu-suflet, din orice acţiune *(krya)* egoistă, adică săvârşită cu dorinţa fructului *(phalatrishna)*. Subconştientul – derivat atât din moştenirea ereditară cu care se nasc oamenii, cât şi din propriile acţiuni ale vieţii prezente – e acea masă de *samskaras* şi *vâsanas*, care opune o rezistenţă tenace mesagiului renunţării şi tinde a se actualiza în stări mentale *(vrtti)*. Această tensiune permanentă a subconştientului (potenţele) de a se realiza pozitiv – de fapt, în viaţa individului, de a se consuma, manifestându-se – constituie trepidanţa filiformă, nestatornicia, momentanul, seria dezordonată de *eclats* a conştiinţei. Din cauza subconştientului (a memoriei, a experienţelor trecute care determină atenţia, care construiesc cadre speciale pentru contemplarea lucrurilor) e atât de dificilă *concentrarea*, meditaţia care nece-

sită un continuum psihic orientat şi tenace susţinut *(egagracittavrtti)*.

O altă deosebire dintre accepţia subconştientului în Yoga şi în psihanaliză: Yoga crede că acest subconştient poate fi stăpânit prin practică, prin intensificarea virtuţilor, printr-o atletică morală – şi omul îşi poate construi destinul (liberarea) după voinţa sa.

Această supremaţie a stărilor vicioase *(vrtti)* se menţine până la *nirodhasamâdhi*, adică până ce yoghinul atinge o altă stare, trancendând experienţa, şi care se poate traduce prin «meditaţie fără conţinut senzorial» («transă»). Totuşi, prin acţiuni conforme cu Yoga se ajută stările pure *(aklishta)* şi în cele din urmă aceşti germeni dă virtute (nu etică, şi metafizică: ele sunt *potenţe*, capabile să realizeze o viziune discriminativă a existenţei şi o tehnică) se maturizează, se lărgesc în conştiinţă şi distrug stări-

le primare *(klishtas)*.

Liberarea de durerea existenţei, aşadar, e posibilă prin transcenderea experienţei. Expresia indiană e «supresiune», «distrugere» – dar cum nimic nu se *distruge*, ci numai se *detaşează* de conştiinţă, îşi schimbă aspectul ajungând din psihisme (evolute din *prakriti)* natura primordială *(prakriti)*, o traducere nemeritată ar fi «transcendere". Această transcendere (salt calitativ) se realizează prin contemplaţia pură, yoginică, *samâdhi*, şi ea implică o atroce pregătire. Ne mulţumim să schiţăm aici numai psihologia procesului şi fiziologia presupusă.

2. Tehnica yoginică

Secretul meditaţiei Yoga e concentrarea într-un singur obiect, care poate fi

tot atât de bine un obiect fizic (mijlocul sprâncenelor, vârful nasului, un obiect luminos etc.), un gând (un adevăr metafizic) sau Dumnezeu *(Ishvara)*. Această concentrare unitară şi continuă se numeşte *ekâgratâ* («într-un singur punct») şi ea se obţine prin distrugerea pluralităţii stărilor de conştiinţă *(sarvârthatâ*, atenţie multilaterală discontinuă şi difuză, Yoga Sutra III, 11).

Mintea *(cit; cittavrtti* = stări mentale) e fluidă pentru că aparţine dinamicii fizice; iar orice e pasager e dureros; aşadar liberarea nu poate fi obţinută decât prin distrugerea fluidităţii mentale, a însăşi funcţiunilor bio-psihice. Aceasta e definiţia yogei; *yogah cittavrttinirodhah. (Y.S.*, I, 2). Suprimarea lentă şi sigură a conştiinţei normale e scopul tehnicii yogine. Nu discutăm aici eficacitatea filosofică a acestui metode, sau dacă ea e pesimistă, disperată etc.; ne

mulţumim a-i descrie metodele.

Ekâgratâ, concentrarea într-un singur punct, produce drept rezultat imediat cenzura voluntară şi promptă a tuturor distracţiilor mentale, inconsistentelor gândirii etc. care consumă atât de inutil conştiinţa normală. Lăsat în voia asociaţiilor (prin senzaţii sau *vâsanas)*, omul normal îşi trece ziua într-un mod pasiv, cuprinzând panoramic o infinitate de momente instabile şi oarecum exterioare lui. Caracterul gândirii normale (nestrunite de *ekâgratâ*, ci numai de concentraţii ocazionale, *Kshipta-vikshipta)* e faptul că e gândită de obiecte. Simţurile sau subconştientul aduc continuu în lumina conştiinţei obiecte rare poseda conştiinţa, o modifică şi o mulează după forma şi intensitatea lor Asociaţiile dispersează conştiinţa, pasiunile o violentează, setea o înstrăinează proiectând-o în afară. Sub iluzia gândi-

rii se ascunde o nesfârşită fluturare dezordonată produsă de senzaţii, cuvinte şi memorie. Cea dintâi datorie a yoghinului e de a gândi, şi a nu se lăsa gândit. De aceea, practica Yoga începe prin *ekâgratâ*, care barează distrugerea mentală, constituind un bloc psihic, un continuum ferm şi organizat. Pluralitatea conştiinţei se distruge treptat, fluviul stărilor mentale se înfrânează. Exerciţiul *ekâgratâ* tinde la controlarea celor două generatoare de fluiditate filiformă: activitatea senzorială *(indriya)* şi subconştientă *(samskara)*. Controlul înseamnă capacitatea de a interveni după voie şi imediat în funcţionarea acestor generatori. Un yoghin poate obţine voluntar discontinuitatea conştiinţei, adică poate provoca în orice timp şi în orice loc izolarea atenţiei într-un singur punct, ajungând insensibil la orice altă activitate senzorială sau

mnemonică. *Ekâgratâ* dăruieşte adevărata voinţă, o eficace regie a organismului biomental.

Obstacolele întâmpinate de cel care încearcă practicarea concentraţiei sunt, în primul rând, ridicate de însuşi trupul; în al doilea rând, şi cele mai dificile, de minte. Yoga oferă instrumente de autocontrol pentru înlăturarea acestor obstacole. Ca orişice asceză, recomandă obligativitatea înfrânării simţurilor, pentru că satisfacerea activităţii acestor simţuri înseamnă posedarea lor de către obiecte (simţul se duce la obiect, îi ia forma şi o oferă conştiinţei), adică perpetua lor înstrăinare, vagabondaj dureros, pluralitate.

Tehnica Yoga e alcătuită din opt «membre» *(anga):* 1) înfrânările *(yama);* 2) disciplinele *(niyama);* 3) posturile corporale *(âsana);* 4) regularea procesului respiratoriu *(prânâyâma);* 5) eman-

ciparea activităţii senzoriale de obiecte externe *(pratyâhâra);* 6) concentraţia *(dhâraná);* 7) meditaţia yogică *(dhyána);* 8) *Samâdhi (Yoga sutra*, II, 29; cu această sutra Patanjali începe analiza yogei propriu-zise, care se continuă în cartea III).

Se poate remarca de la cea dintâi privire ascensiunea sistematică a disciplinei. *Yama* intenţionează cea dintâi triere a pasiunilor egoiste, preliminarie purificare a omului, distrugând omul-de-rând şi înlocuindu-l cu un alt om, ales[5]. *Yama* e compusă din cinci impe-

---

[5] De altfel, practica yogică nu face altceva decât să distrugă treptat «oamenii» creaţi de însăşi disciplina sa. Fiecare stadiu tinde la crearea unei noi personalităţi, tot mai detaşate de instincte, tot mai unitare. Iar stadiul imediat următor începe prin distrugerea acestei noi personalităţi şi înlocuirea ei

rative: 1) a nu ucide *(ahimsâ);* 2) a nu minţi *(satya);* 3) a nu fura *(asteya);* 4) a nu avea raporturi sexuale *(brahmacharya);* 5) a nu fi zgârcit *(aparigraha).* Vyâsa (ad. *Y.S.* II, 30) dă câteva amănunte asupra modului cum trebuiesc înţelese şi practicate aceste abstinenţe. «Ahimsâ *înseamnă a nu cauza durere niciunei creaturi, prin niciun mijloc şi niciodată, Înfrângerile* (yama) *şi disciplinele* (niyama) *care urmează, şi au rădăcinile în* ahimsâ *şi tind să desăvârşească* ahimsâ... *Veracitatea* (satya) *consistă în acordarea vorbirii şi gândirii cu faptele. Vorbirea şi gândirea corespund cu ceea ce s-a văzut, auzit ori dedus ca atare. Vorba se pronunţă pentru scopul de a comunica cunoştinţa. Se poate spune*

---

cu o alta. În cele din urmă, prin *Samâdhi*, se distruge orice nucleu personal. Anihilarea personalităţii e însăşi Yoga.

că s-a folosit pentru binele altora, iar nu pentru păgubirea lor, numai dacă nu e amăgitoare, confuză sau stearpă. Dacă, totuşi, se dovedeşte a fi dăunătoare creaturilor chiar pronunţată ca atare (adică fără amăgire, confuzie şi sterilitate), nu e adevăr: e păcat numai... Astfel, fiecare e dator să cerceteze cu multă luare aminte şi apoi să pronunţe adevărul, pentru binele tuturor făpturilor... Furtul (steya) *înseamnă a pune stăpânire ilegală pe lucruri aparţinând altora. Abţinerea de la furt* (asteya) *consistă în distrugerea dorinţei furtului.* Brahmacharya *înseamnă înfrânarea puterilor ascunse, a forţei generatoare* (brahmacharyam guptendriyasyopasthasya samyamah). *Absenţa avariţiei* (aparigraha) *înseamnă non-apropierea lucrurilor străine, şi aceasta e o consecinţa a înţelegerii păcatului ataşării şi a dăunării produse de adunarea, conservarea sau distrugerea*

bunurilor».

Aceste înfrânări aparţin eticii general umane şi de pot fi tot atât de bine practicate de un ucenic yoghin ca şi de oricare alt aderent la o şcoală morală. Prin practicarea lor nu se obţine o stare specifică yogică, ci una umană superioară omenirii de rând. Puritatea aceasta e indispensabilă ascensiunii ulterioare. Prin ea se anihilează (deoarece *yama* e practică, iar nu retorică de amvon) pornirile egoiste şi se creează noi centri de experienţă. Abstinenţa sexuală e menită unei conservări de energie nervoasă. Yoga dă o capitală importanţă acestor «puteri ascunse ale forţei generatoare»; exercitate, ele dispersează energia cea mai preţioasă a organismului bio-psihic, produc depresiuni şi debilitate cerebrală. Atacă stabilitatea concentraţiei şi instaurează definitiv regnul animal în om; strunite, canaliza-

te, stăpânite – ele ajung un instrument unic în ascensiunea contemplativă. E necesar de adăugat, însă, că abstinenţa sexuală *(brahmacharya)* înseamnă nu numai absenţa actului sexual, ci «arderea» tentaţiei carnale. Instinctul nu trebuie lăsat subteran, în subconştient – nici «sublimat» ca la mistici – ci pur şi simplu distrus, dezrădăcinat din conştiinţa şi simţuri[6].

---

[6] Problema actului sexual are o impresionanta importanţă în India, şi ea nu e întotdeauna soluţionată ascetic. În şcolile tantrice, în *vajrayana* şi *sakajiya* – ritualul erotic este socotit indispensabil tehnicii. Coitul *(maithuna)* e identificat cu *pranayama*, şi ritmul actului sexual cu ritmarea respiraţiei în practica yoga. Actul sexual îşi pierde semnificaţia lui erotică – şi capătă o valoare rituală, magică sau mistică (după cum e practicat tantrik sau krishnait). Detaşarea de voluptate e o con-

Paralel cu înfrânările mai sus exemplificate, yoghinul trebuie să practice *niyama*, adică o serie de discipline corporale şi psihice. *«Curăţenia, calma implicare* (santosha), *asceza* (tapas), *studiul metafizicii Yoga şi facerea din Dumnezeu motivul tuturor acţiunilor (Ishvarapranidhâna) constituiesc disciplinele». (Yoga Sutra*, II, 32). Curăţenia *(saucha)* înseamnă purificarea interioară a organelor cu apă, muşchii stomacului, penisului şi anusului fiind astfel disciplinaţi încât să poată pompa şi respinge lichidul după voie[7]. Astfel, re-

---

diţie esenţială pentru reuşirea *maithunei* (de altfel, actul nu trebuie niciodată încheiat prin emisiune seminală). Cf. studiul nostru *Erotica mistică în Bengal* (Bucureşti, ed. Vremea. 1932), unde e citată bibliografia necesară.

[7] Autorul a văzul acest exerciţiu la foarte

ziduurile alimentare, depozitele organice, produsele de dezasimilaţie sunt cu uşurinţă îndepărtate de organism. Evident, abluţiunile corporale sunt de la sine înţelese. Iar Vyâsa precizează că *saucha* înseamnă şi curăţirea impurităţilor minţii (ad. *Y.S.* II, 32). Împăcarea de sine *(santhosa)* înseamnă absenţa dorinţei de a amplifica necesităţile existenţei. «Tapas *(asceza) consistă în îndurarea contrariilor, ca dorinţa de a mânca şi dorinţa de a bea; cald şi frig; a sta pe picioare şi a sta jos; absenţa vorbirii*

---

ordinari yoghini din Bengal. Posibilităţile de control asupra nervilor şi muşchilor necontrolabili în stare normala sunt însă, mult mai vaste. Dr. Rele (Bombay) a putut înregistra ştiinţificeşte oprirea bătăilor inimii pentru trei-patru şi chiar şase minute, la un yoghin de a doua mână. S-a folosit o fotografie radioscopică.

(kâstha mauna) *şi absenţa indicaţiilor faciale care trădează sentimentul sau gândurile* (akâra mauna)[8], etc. *Studiul e citirea ştiinţelor liberării de existenţă (moksa) sau repetarea silabei* Om, etc.» (Vyâsa, ibid.).

În timp ce yoghinul e cufundat în aceste acţiuni purificatorii preliminarii, legiuni de tentaţii subconştiente îi asaltă concentraţia. Nu trebuie uitat că toate practicile, posturile fizice, asceza etc. ţintesc un singur scop: *ekâgratâ;* acest continuu psihic e posibil numai după ce yoghinul se poate detaşa de trup şi poate actualiza această detaşare

---

[8] Vâchaspati Miśra (ad. Vyâsa, II, 32) lămureşte că *«absenţa indicaţiilor faciale, prin care se trădează secretul intim al minţii, înseamnă controlul asupra sa însăşi, astfel ca gândul să nu se comunice la întâmplare şi oricui».*

fără efort, firesc, prompt.. Se înţelege, aşadar, urgenţa disciplinarii subconştientului. Una din metode e sădirea gândului contrariu ca să dezlocuiască gândul rău, metoda descoperită şi aplicată de către toate şcolile ascetic-contemplative orientale şi occidentale. (Buddhismul, sau mai bine zis manualele de contemplaţie ale buddhismului medieval, au elaborat admirabile scene de contemplaţie pentru distrugerea ataşărilor carnale şi intensificarea renunţării, «scene» care amintesc cele codificate de Loyola). Regula lui Patanjali e: *«pentru înlăturarea tulburării păcatelor, instaurarea contrariilor»* (II, 33). Vyâsa, comentând, sugerează câteva gânduri care trebuiesc actualizate şi fructificate în momentul tentaţiei. În sutra 34 cartea II, Patanjali explică fe-

lurile păcatelor (viciilor)[9].

---

[9] O listă a celor nouă obstacole împotriva concentraţiei se găseşte în *Yoga Sutra*, I, 30. Vyâsa le explică astfel: 1) *vyâdki* (boală) e tulburarea echilibrului fiziologic; 2). *styâna* (langoare) e indispoziţia minţii de a lucra; 3) *samsaya* (indecizie) e noţiunea care se zbate între ambele părţi ale unei probleme; «poate fi astfel sau astfel»; 4) *prâmâda* (neglijenţă, nesimţire) e lipsa de iniţiativă pentru a recurge la *samâdhi;* 5) *álasya* (greaţă) e inerţia minţii şi a trupului, datorându-se «greutăţii» *(guratvat);* 6) *aviroti* (senzualitate) e pofta ce urmează când obiectele simţurilor iau în stăpânire mintea: 7) *bhrânti* (noţiunea greşită, invalidă) e falsa cunoaştere; 8) *darsana-alabhda-bhumikatva* (incapacitatea de a vedea realitatea, din cauza mobilităţii care zdruncină fundamentele); 9) *anavathitatva* (instabilitate) care nu poate păstra un continuum al gândirii, tocmai pentru că mintea nu a atins *ekágratâ*. Acestor obstacole se adaugă

Cu fiecare obstacol depăşit, yoghinul ajunge stăpân pe o nouă funcţiune, sau energie. Chiar însuşi obiectul patimii la care se renunţă ajunge posesiunea sa. De pildă: *«prin* asteya *(a nu fura) toate bijuteriile se apropie de el» (Y.S.* II, 37), ceea ce înseamnă că, renunţând la furt, yoghinul ajunge stăpânul potenţial al oricărui obiect. Renunţarea e

---

durerea *(duhka)* disperarea *(daurmanasya)*, etc. (Y.S. 1, 31). *«Pentru prevenirea lor, obişnuirea cu adevărul» (Y.S.* I, 32). De asemenea, prin cultivarea prieteniei universale *(maitri)*, milei *(karuná)*, mulţumirii *(mudita)* precum şi prin indiferenţa la fericire, mizerie, virtute sau viciu – se purifică mintea *(Y.S.* I, 33.) Toate acestea aparţin domeniului obştesc al eticii indiene, fiind ilustrate atât de literatura ortodoxă, populară, cât şi cea sectară. Yoga ca şi alte tratate asiatice (buddhiste în general) le foloseşte însă numai ca mijloace.

adevărata posesiune. De fapt, Yoga e dincolo de morală, binele şi răul fiind numai manifestări naturale, stări mentale *(vrtti)* care nu au nimic de-a face cu binele metafizic nici cu *samâdhi* («transa» supremă). Yoghinul trebuie, totuşi, să practice binele ca mijloc de autodisciplină. Energia depusă se întoarce în suflet înzecită. Roadele acestei practici îi revelează o nouă putere sufletească. Mai târziu, însă, când detaşarea de existenţă şi de obiectele existenţei e realizată – yoghinul renunţă şi la aceste virtuţi etice; renunţă, nu în sensul că se întoarce la umanitate, ci în sensul că nu-l mai interesează, nu-l mai ajută în ascensiune şi se cuvin, aşadar, părăsite ca nişte instrumente care şi-au făcut datoria şi ajung sarcină.

Curăţirea fizică, spune Patanjali, fructifică un nou şi binevenit sentiment: dezgust de propriul său trup şi ruperea

contactului cu alte trupuri (II, 40). Iar prin curăţirea psihică se obţine, *ekâgratâ*, control al simţurilor şi capacitatea de a cunoaşte sufletul (II, 41). Mulţumirea de sine, cumpătarea aduce inexprimabilă fericire (II, 42), iar asceza propriu-zisă *(tapas*, durerea fizică şi îndurarea drept purificare), aduce posibilitatea de a dilata energia senzorială *(clair-voyance, clair-audience*, citirea gândurilor, etc.) sau de a o suprima după voie (Vyâsa, ad. II, 43).

*

Să examinăm acum al treilea «membru» al Yogei *(yogánga):* poziţiile corpului specifice concentraţiei *(ásana). Ásana* se defineşte *(Y.S.* II, 46), *sthira-sukham*, adică «stabilă şi lesnicioasă». Descripţia ásanei se află în nenumărate tratate *Hatha Yoga*, dar în tratatul lui Patanjali ea e numai schiţată, deoarece

ásana se învaţă de la un *guru*, iar nu din cărţi. Ceea ce e important e faptul că ásana dă o stabilitate rigidă trupului şi, în acelaşi timp, reduce efortul fizic la minim. Se evită astfel senzaţia iritantă a oboselii, a enervării anumitor părţi ale trupului, se reglează procesele fiziologice – îngăduindu-se atenţiei să se ocupe numai de partea fluidă a minţii. La început, o *ásana* e incomodă şi chiar insuportabilă. Dar după o anumită practică, efortul de a o menţine ajunge superfluu. Ori – şi aceasta e de o capitală importanţă psihologică – efortul trebuie să dispară, poziţia ascetică trebuie să ajungă firească; numai în acest caz fructifică. *«Postura ajunge perfectă când efortul de a o realiza dispare, astfel că nu mai e mişcare de trup. De asemenea, perfecţiunea ei se împlineşte când mintea se transformă în infinit* (anantasamâpatti bhyâm), *adică fa-*

ce din ideea infinitului propriul său conţinut» Vyâsa II, 47). Iar Vâchaspati Miśra, discutând comentariul lui Vyâsa, scrie: *«Cel care practică* ásana *va trebui să folosească un efort ce consistă în suprimarea naturalelor eforturi corporale. Altminteri, postura ascetică de care se vorbeşte aici nu va putea fi realizată»*. În ceea ce priveşte ««mintea transformată în infinit», aceasta înseamnă o completă transcendere a atenţiei senzoriale, o detaşare de sentimentul şi funcţiunile propriului său corp.

Ásana e una din caracteristicile ascezei indiene. Se întâlneşte în *Upanishade*[10] şi chiar în literatura vedică[11] iar epica[12] şi *Puranele* abundă în

---

[10] J. W. Hauer, *Die Anfänge der Yogapraxis* (Stuttgart, 1922), pp. 21–31.

[11] J. W. Hauer, *Die Anfänge der Yogapraxis* (Stuttgart, 1922), pp. 21–31.

episoade ilustrând meditaţia prin postura ascetică.

O expunere descriptivă şi analitică a *ásanei* depăşeşte cadrul acestor note psihologice. În tratatul Hatha-Yoga *Gherada Samhita (dritiya upadesha)* se găseşte tabloul a treizeci şi două de *ásanas*. Traducem sloka în care se defineşte una din cele mai comune posturi ascetice, *padmásana (ásana* în formă de lotus). *«Aşează piciorul drept pe pulpa stângă şi, în acelaşi fel, piciorul stâng pe pulpa dreptă; încrucişează mâinile pe la spate şi apucă strâns călcâiele picioarelor (mâna dreaptă pe căl-*

---

12 În *Mahâbharata*, cartea *Santi Parva*, capitolele 237, 241, 317. Textele se găsesc adunate şi filologic interpretate de E. M. Hopkins, în articolul *Yoga technique in Mahâbharata (Journal of American Oriental Society, XII)*.

câiul drept şi mâna stângă pe călcâiul stâng). Reazemă bărbia pe piept şi fixează privirile în vârful nasului». (Gherada Samhita, II, ti). Alte ásanas sunt dificil de înţeles prin descriere. Pilde se pot vedea în plăşile cărţii lui Sir John Woodroffe (Arthur Avalon): *The Serpent Power* (două tratate Laya Yoga, traduse din sanskrită cu o voluminoasă introducere; Madras, 1924, ediţia a II-a). Scopul tuturor posturilor e însă acelaşi; «încetarea absolută a turburării din partea contrariilor» *(dvandvânabhighâtah, Y.S.*, II, 48).

Când acest calm şi *bien-être* s-a realizat, adică după ce stabilirea corpului se poate obţine fără efort, yoghinul începe *prânâyâma* sau disciplinarea procesului respiratoriu. Patanjali o defineşte astfel: «prânâyâma e *oprirea* (vicheheda) *mişcărilor inspiratorii şi expiratorii* (svâsaprasvâyorgati) *şi ea se obţine după ce*

s-a realizat asana» (Y.S. II, 49). Un colosal număr de texte se află asupra acestei curioase disciplinări a procesului respiratoriu[13]. Patanjali îi închină nu-

---

[13] Ne-am propus, de la începutul acestui studiu să nu intrăm în discuţii asupra realizărilor yoghinice, atât din pricina insuficienţei materialului de primă mână de care dispunem, cât şi pentru inaccesibilitatea acestor observaţii. Senzaţiile experimentale prin reglarea respiraţiei sunt, însă, universal cunoscute. Astfel, regretatul orientalist O. Rosenberg obişnuia să practice meditaţia, şi *prânâyâma* într-o mânăstire *Zen* din Japonia, şi însemnările lui coincid cu ale noastre (Stcherbatzki, *Nirvana*, p. 15). De asemenea, pe o cale complet străină yogei, Dr. Weber recunoaşte valoarea acestor exerciţii pentru muşchii inimii şi sistemul general *(The means for the prolongation of Life*, în *British Medical Journal*, 5 December 1903). Un exces sau o greşeală în

prânâyâma produce, însă, grave accidente pulmonare şi chiar o tuberculoză galopantă. De aici insistenţa tratatelor pentru ajutorul unui *Guru*.

În India un institut medical şi gimnastic, unde diversele boli – unele incurabile, cum e cancerul, tuberculoza etc. – şi îndeosebi cele nervoase (isteria, d.p.) sunt vindecate prin exerciţii pur yoghinice. Rezultatele au putut fi controlate de o serie de medici străini. Institutul (în provincia Bombay) publică o revistă, *Yoga-Mimansa*, unde sunt notate şi discutate experienţele şi tehnica lor.

Despre însemnătatea practicilor respiratorii în filosofia şi mistica chineză, vezi textele traduse de Obed Johnson, *A Study of Chineze Alchemy* (Shangai, 1928) şi discuţia în partea a II-a monografiei de faţă.

Despre meditaţia creştină prin ritmarea respiraţiei şi concentrare ombilicală, practicată la Muntele Athos, vezi Irénée Hausherr, *La Méthode d'Oraison Hésychas-*

mai trei *sutras*, dar din comentariile lui Vyâsa şi Vâchaspati Miśra se pot culege informaţii diverse. În tratatele *Hatha-Yoga* şi în *Purane*, descrierile *prânâyâmei* sunt fără număr. Principiul şi motivaţia psihologică a *prânâyâmei* se poate rezuma astfel. Respirarea şi aspirarea sunt, îndeobşte, variabile, după împrejurări externe sau excitaţii mentale. Neregularitatea aceasta produce trepidanţa subconştientului şi astfel instabilitatea atenţiei. Absenţa ritmului respiratoriu produce acea jenă bine cunoscută şi turburarea sentimentului prezenţei noastre reale în trup. Efortul e înstrăinare, predică Yoga. Acele funcţiuni vitale absolut necesare (şi răsuflarea e cea dintâi dintre ele) trebuiesc ritmate ca să le putem ui-

---

te (Orientalia Christina, vol. IX, Nr. 2, Roma, 1927, 113 pagini).

ta sau, în orice caz, să nu ne incomodeze prin discontinuitatea lor.

Ritmul respiratoriu reduce efortul la minim. Dar mai e ceva specific Yogei. Prin *prânâyâma*, yoghinul încearcă să cunoască nemijlocit «viaţa» din el, energia organică ce se descarcă prin aspiraţie şi respiraţie. E, am spune, o atenţie asupra vieţii organice, o cunoaştere prin act, o intrare în esenţa vieţii, intrare calmă şi scrutătoare, fără orgasmul unei pierderi frenetice senzoriale. Repetăm, Yoga recomandă trăirea, nu abandonarea în trăire. Activităţile senzoriale posedă omul şi îl dezmembrează. Concentrarea asupra acestei funcţiuni prime, răsuflarea, revelează în cele dintâi zile de practică o inexprimabilă senzaţie de armonie, o acordare ritmică, melodică a tuturor accidenţilor fiziologici. Mai apoi, un sentiment obscur al prezenţei în trup, prezenţa ple-

nară şi robustă, o autoconştiinţă grandioasă, calmă, efectivă. Evident, acestea sunt fenomene simple, accesibile oricăruia, verificate de oricine încearcă o preliminare disciplinară a răsuflării.

Dar Yoga tinde să depăşească această stare de armonie şi să detaşeze funcţiunea respiratorie de esenţa ei, adică să poată lucra cu respiraţia nu numai în ceea ce priveşte manifestarea ei organică, ci ca energie specifică, independentă de proces. Nu vom urmări, aici, aceste experienţe intime ale yoghinilor, a căror reconstrucţie în propoziţii raţionale pare obscură sau de-a dreptul absurdă. E destul să adăugăm că disciplina procesului respiratoriu consistă în echilibrarea celor trei momente: aspiraţie *(puraka)*, expiraţie *(rechaka)* şi păstrarea aerului *(kumbaka)*, iar apoi în spaţierea lor, secundă cu secundă, până ce atinge proporţii colosale. Aspira-

ţia se produce îndeobşte pe nara stângă, iar expiraţia pe cea dreaptă.

Prin *prânâyâma*, spune Patanjali, voalul întunerecului se deşiră (II, 52) şi mintea ajunge vrednică *(yogyatá)* de concentraţie *(dhárána)* (II, 52). Cea dintâi manifestare a puterilor de concentraţie a *pratyâhâra*, termen pe care noi îl traducem «facultatea de a libera activitatea senzorială de obiectele externe», dar se află în general tradus prin «abstractizare». Patanjali îl explică astfel: «pratyâhâra *e facultatea prin care simţurile nu vin în contact cu obiectele lor specifice şi totuşi mintea* (citta) *posedă senzaţiile ca şi cum contactul ar fi real*» (II. 104). Bhoja, comentând, scrie că simţurile îşi schimbă direcţia lor către obiecte, adică rămân în ele înşile *(svarupamâtre svasthánam)*. Nu se mai îndreaptă către lumea exterioară ca nişte antene de prins. Totuşi, deşi activitatea

lor încetează, mintea nu pierde calitatea de a avea prezentări senzoriale. Cu alte cuvinte, când *citta* doreşte cunoaşterea unui obiect extern, ea nu foloseşte o activitate senzorială, ci prin potenţa senzorială de care dispune poate cunoaşte acel obiect. Cunoaşterea aceasta e mult mai efectivă, fiind contemplativă, şi se aseamănă cu cea care se dăruieşte omului prin graţia lui Dumnezeu *(Ishvara)*, când yoghinul îşi fixează mintea în El. *«Atunci intelectul (prajná*, facultatea cunoaşterii esenţiale, metafizice, spre deosebire de *buddhi*, care e inteligenţa relaţiilor fenomenale) *yoghinul cunoaşte totul aşa cum e»* (Vyâsa ad. 11, 45).

Realizând această calitate *(pratyâhára)*, prin care e posibilă o contemplaţie intelectuală a lumii, yoghinul a sfârşit partea tehnică, antrenamentul fiziologic şi psihic, a ascezei. Simţurile lui sunt

acum nu numai bine strunite, ci nefolositoare. *Citta* fiind masa psihică prin care e posibilă ordonarea şi luminarea senzaţiilor, ea poate sluji de oglindă directă a obiectelor, fără intermediul simţurilor. În stare normala, omul nu poate atinge această libertate, pentru că mintea nu e stabilă, ci permanent violentată de activitatea simţurilor, de subconştient, de *ego* şi de starea-deviaţă. Prin *cittavrttinirodhah, citta* rămâne în ea însăşi *(svarupamâtre)*. Dar ea e potenţa tuturor. Universul fenomenal nu e înghiţit de întuneric, pentru un yoghin. E numai detaşat şi el poate fi contemplat în esenţă *(tattva)*, nu în forme *(rupa)* şi stări mentale *(vrtti)*.

3. Morfologia meditaţiei

Am descris în paragraful precedent cele cinci «instrumente externe» indispensabile meditaţiei Yoga *(pancha bahirangáni sádhanani)*. Ne amintim că Yoga e alcătuită din opt membre *(anga)*. Ultimele trei, cu care începe Patanjali cartea II-a a *Yoga-Sutrelor*, sunt denumite «subtile», deoarece consistă în exerciţii spirituale pure, fără suport fizic sau fiziologic. Ele sunt: 1) concentraţia *(dhárána);* 2) meditaţia *(dhyána)* şi 3) *samâdhi*. Tustrele au o similaritate atât formală cât şi esenţială, de aceea tratatele Yoga le înglobează într-un singur termen tehnic: *samyama* (Vâchaspati Miśra, ad. Vyâsa II, 1).

La drept vorbind, *dhárána* şi *dhyána* nu sunt decât aspecte ale contemplaţiei finale, *samâdhi*, ale acelei stări hipnotice în care vacuitatea e obiectul conştiinţei, starea dificil de descris nefiind o «experienţă» (relaţie motrice), nicio cu-

noaştere abstractă, ci o transcendere reală şi statică. Fără concentraţie *(dhárána)* şi meditaţie *(dhyána), samâdhi* nu e posibilă, dar în acelaşi timp ele sunt atât de intim sudate, încât trecerea de la una la alta nu întâmpină atât de multe obstacole. Yoghinul are acum o conştiinţă purificată de instincte, memorie şi *volte-face*. Stăpân pe nervi, pe trup şi pe voinţă, stimulii exteriori sau mnemonici nu-l mai turbură. Poate realiza *ekâgratâ* după voie. Iar *dhârâna* (de la rădăcina *dhri*, o ţine strâns) înseamnă tocmai «fixarea statică a minţii într-un singur loc» *(deshaband-hascittasya dhárána, Y.S.* III, 1). Prin această fixare, într-un obiect fizic exterior sau într-o idee, se obţine meditaţia acelui obiect. *Dhyána* se defineşte astfel: *«conţinutul efortului mental* (pratyayasyai-katânatâ) *de a asimila obiectul meditaţiei, liber de orice alt efort de a*

asimila alte obiecte (pratyayântarenâparâmrshta)». (Vyâsa ad. *Y.S.* III, 2). Această meditaţie yoghinică, *dhyána*, e deosebită calitativ de meditaţia obişnuită, atât pentru că în stare normală continuul e numai aparent (sau o «distracţie», adică vagabondaj *rajasic* al minţii, inconsistenţă uniformă, v. Vyâsa I, 41), sau pentru că ea se opreşte la contemplaţia formelor impuse ale obiectelor (adică în relaţiile lor invalide). Meditaţia, în uzajul curent al cuvântului, e o stare vagă, fiind fie o supremaţie emotivă, fie o vacuitate sau o extremă şi filiformă mobilitate a conştiinţei. *Dhyána* e de-a dreptul imposibilă fără un lung antrenament yoghinic. Ea joacă un rol covârşitor în yoga buddhistă, după cum am arătat. În capitolul *Asceză şi meditaţie în buddhism*. În Occident, paralele se pot descoperi în Plotin, Susso şi în mistica renaşterii ca-

tolice. Probabil că analogiile sunt mai mult decât formale.

Samâdhi e acea stare contemplativă când mintea apucă nemijlocit forma obiectului fără colaborarea categoriilor şi imaginaţiei *(kalpaná);* când obiectul se revelează în el însuşi *(svarupa)*, nud, ca şi cum ar fi vid de el însuşi *(artha-mâtranirbhasam svarupasunyamiva. Y.S.* III, 3). Vâchaspati Miśra explică un pasagiu din *Viśnu Purána* (VI, 7, 96) scriind că absenţa *kalpanei* înseamnă a nu mai considera actul şi obiectul meditaţiei deosebite unul faţă de altul. *Samâdhi* liberează mintea de această imaginaţie iluzorie; prin ea se revelează actul meditativ identic cu obiectul meditaţiei, o coincidenţă perfectă între obiect, subiect şi cunoaştere, tocmai pentru că acest obiect nu se mai prezintă conştiinţei în relaţiile care îl definesc fenomenal, ci «ca şi cum ar fi vid de ei

însuşi». Expresia aceasta, ca şi altele multe ce abundă în psihologia meditaţiei Yoga, îşi găseşte sprijin în anumite curente intuiţioniste din filosofia modernă.

Ar fi totuşi o greşeală fundamentală să se confunde *samâdhi* – a cărei descriere o vom completa în paginile ce urmează – cu o transă hipnotică. Hipnoza e cunoscută psihologiei Yoga şi ea e atribuită stării mentale ocazional concentrate *(cikshipta)*, aşadar unei vacuităţi sau unui instabil continuu psihic, fără conţinut şi, mai ales, fără potenţe de realizare, nefiind o *ekâgratâ* obţinută prin asceză a subconştientului, puritate morală şi cunoaştere metafizică *(prajná)* – ci un baraj provizoriu al fluviului conştiinţei, baraj extrinsec, arbitrar şi automat. Transa hipnotică a fost cunoscută şi ilustrată încă din timpurile epice, deoarece găsim în *Ma-*

habharata (XIII, 40) un precis exemplu de hipnoză[14]. Iar Bhatta Kallata descrie în *Spanda-Káriká* deosebirile dintre transa hipnotică, somnabulică şi *samâdhi*[15]. *Vikshipta* e numai o paralizare de origină emotivă sau voliţională a dinamicii mentale. E indispensabilă această observaţie pentru a nu confunda *samâdhi* – care se obţine când *ekâgratâ* se instaurează definitiv în locul *sarvârthatâ (Y.S.* III, 11) – cu hipnoza, fenomen bine cunoscut indienilor, dar dispreţuit şi socotit brutal inutil.

O distincţie fundamentală se face între etapele realizării *samâdki;* când starea de transă contemplativă se obţine cu ajutorul unui obiect sau idei (fixând,

---

[14] Vezi notele de la capitolul *Sâmkhya şi Yoga în Epică*.

[15] Dasgupta, *Yoga Philosophy* (Calcutta, 1930), p. 352.

adică, *citta* într-un anumit punct fizic sau ideal), se numeşte *samprajnata samâdhi*. Când, dimpotrivă, *samâdhi* se obţine fără nicio relaţie (nici exterioară, nici relaţie de conştiinţă, nici prin sentimentul «eu simt»), o meditaţie descătuşată de idei, susţinută numai de inefabilul *esse*, iluminată prin participarea efectivă, globală, la realitatea transcendentă care nu se «comunică» dinamic, ci se revelează static, această transă supremă se numeşte *asamprajnata Damâdhi (samâdhi* non-diferenţiată).

După spusa tratatelor, mintea *(cit)* are o singura percepţie când se află fixată în *Samâdhi* şi prin această contemplaţie (care e participaţie) durerea existenţei încetează (Vijnana Bhikshu. *Yogasara* p. 9). Cât timp există relaţii pasagere şi iluzorii cu lumea din afară sau cu stările mentale *(vrtti, samskara)* – sufletul nu putea fi perceput. Numai când

partea cea mai luminoasă, mai subtilă şi mai pură din minte, *sattva*, e restaurată în posesiunea indiscutabilă a conştiinţei – ea poate «răsfrânge» (ca un cristal) placidul şi etern staticul suflet.

Întreaga speculaţie metafizică indiană (cu excepţia *Tantrei)* aderă la acest principiu al revelaţiei statice. Omul trebuie şi e dator a activa pentru a pregăti revelaţia supremă. Etica, asceza, gnoza, chiar secretul yogei, sunt numai preliminarii. Contemplaţia ultimă nu mai o un aci şi nu se poate realiza, prin voinţă. Ea se împlineşte prin natura lucrurilor; când cât e fixată, sufletul se răsfrânge firesc, fără efort. *Samâdhi* înseamnă anihilarea definitivă a conştiinţei normale, izolarea fenomenului «conştiinţă» de subconştient (fapt care produce o a doua naştere», dedublarea personalităţii etc.) detaşarea simţurilor de obiecte, dilatarea lor în proporţii în-

fricoşătoare – adică o aparentă despersonalizare sau abrutizare.

Nu intră în cadrul acestui studiu o discuţie a validităţii metafizice sau religioase a contemplaţiei yoghinice. De altfel, *samâdhi* fiind dincolo de experienţă şi de schemele raţionale, discuţia ei ar fi diletantă sau oţioasă. În India chiar, anumite şcoli (de pildă *Tantra*, sau curentele *bhakti)* au reacţionat împotriva ei. *Tantra* o socoteşte abstractă, iluzorie şi ineficace, deoarece renunţă la potenţa *(sakti)* omului ca atare. *Bhakti* crede că asceza ei atroce e inutilă, *samâdhi* putând fi realizată direct prin graţia divină. Părerea aceasta o împărtăşeşte şi *Yoga*, spunând că cel care e ajutat de Ishvara e scutit de a trece prin toate «planurile» *(bhumi)*, ci el poate atinge direct *asamprajnata samâdhi (Yoga Sutra*, III, 45); «Samâdhi *se realizează făcând din Ishvara obiectul*

tuturor acţiunilor». Dar graţia divină sau *bhakti* (devoţie mistică) din partea yoghinului, nu sunt daruri generale. De aceea, drumul cel mai sigur pentru omul normal e asceza şi tehnica Yoga.

Samprajnata samâdhi e şi ea subîmpărţită în mai multe clase (patru, şase sau opt), pentru că practica meditaţiei a fost cu multă pricepere şi adâncime realizată în India, iar etapele ei precis analizate. În prima etapă, mintea se identifică cu obiectul în expresia lui globală: 1) obiect, 2) noţiune, 3) cuvânt; (toate acestea alcătuind o reprezentare e comprehensibilă printr-un simbol fonic sau grafic; cf. studiul nostru *Filosofia linguistică in India)* şi această identificare se numeşte *savitarka (Y.S.* I, 42). E necesar de reamintit că această formă a meditaţiei nu are nimic comun cu meditaţia normală, ocazională, asupra unui obiect, ca fiind generată de o con-

ştiinţă fixată *(ekâgratâ)*. Totuşi, *savitarka* e socotită treaptă inferioară, cea dintâi în desăvârşirea *samâdhi*. Imediat următoare e *nirvitarka* (sau «nedistinctă») şi Vyâsa (ad I, 43) o explică astfel: «citta *devine* nirvitarka *după ce memoria îşi încetează funcţiunea, adică după ce asociaţiile verbale sau inferenţiale încetează; când obiectul e vid de nume şi sens; când mintea îi reflectă nemijlocit, transformându-se în forma obiectului şi strălucind numai cu acest obiect-în-el-însuşi* (svarupa)». În această operaţie meditativă, mintea e liberă chiar de sentimentul eului, nemaiproducându-se actul conştient, «eu cunosc acest lucru» sau «acest lucru e al meu», ci mintea fiind acel obiect (Vâchaspati Miśra, I, 43). Obiectul nu mai e asimilat prin asociaţii – adică localizat în seria reprezentărilor anterioare, valorificat prin relaţiile extrinsece (nume, dimensiuni,

uz, noţiune, clasă) şi oarecum debilizat prin procesul de abstractizare inerent conştiinţei normale – ci apucat direct, în nuditatea lui esenţială, ca un dat prim şi pozitiv. Dar şi această formă a meditaţiei trebuie depăşită pentru a putea pătrunde real în esenţa lucrurilor. Yoghinul începe astfel practica meditaţiei *savicâra*, când mintea nu se opreşte la aspectul grosolan al obiectelor materiale (conglomerate de atomi, particule fizice, etc.), ci contemplează de-a dreptul acele nuclee energetice infinitesimale pe care fizica Yoga le numesc *tanmâtrâ*. Iar când mintea se identifică cu tanmâtrâ disociate de sentimentele pe cave aceste *tanmâtrâ* le produc prin însăşi firea lor energetică, adică după ce yoghinul le poate asimila formal, liber de sentimentul suferinţei, plăcerii, violenţei, inerţiei etc. – se realizează ceea ce se numeşte *nirvicâra*

Samâdhi. Mintea ajunge una cu acele nuclee infinitesimale de energie care constituie adevărata bază a universului fizic. E o plonjă reală în însăşi esenţa lumii fizice, iar nu în fenomenele calificate şi individuale[16].

Savitarka, nirvitarka şi savicâra se numesc «*samâdhi* cu suport» *(bijasamâdhi)* iar *nirvicára samâdhi* e denumită *nirbija samâdhi* («fără sămânţă», fără suport). Această stare e o «concentraţie neconştientă de obiect», adică o stare când «nimic nu devine obiectul conştiinţei» (Vyâsa, I, 2). Atunci se manifestă «facultatea cunoaşterii absolute» *(rtambharâprajna, Y.S.* I. 48) Există încă două trepte superioare, *ánandánugata*, când *cit* meditează asupra fericirii ma-

---

[16] Discuţia se află în Vyâsa, I, 44, 45 şi Vâchaspati Miśra, ibidem. Vom reveni când vom examina psihologia limbajului.

nifestată în eterna luminozitate şi autoconştiinţă din *sattva*, şi *ásmitánugata*, când intelectul *(buddhi)* e cu desăvârşire izolat de lumea exterioară şi reflectează static sufletul[17].

Capitolul III din *Yoga Sutra*, începând cu sutra 16, e închinat puterilor cucerite de yoghinul care stăpâneşte *samyama* (triada *dhárána, dhána, samâdhi)*. Producând *samyama* asupra unei speciale realităţi ideale sau fenomenale, se obţin potenţe specifice. Aşa de pildă, prin *samyama* asupra distincţiei dintre» obiect şi idee, se revelează cunoaşterea «sunetelor» tuturor făpturilor *(Y.S.* III, 19). Fixând-o asupra reziduurilor subconştiente se realizează cunoaşterea vieţilor precedente (III, 18). *Samyama* asupra noţiunilor *(pratyaya)* dăruieşte cunoaşterea stărilor mentale ale altor

---

[17] Dasgupta. op. cit., p. 340.

oameni (III, 19). *«Dar cunoaşterea aceasta a stărilor mentale nu implica cunoaşterea obiectelor care le-au produs, acestea nefiind în directă legătură cu mintea yoghinului. El cunoaşte emoţia mentală a dragostei, dar nu cunoaşte obiectul dragostei»* (Vyâsa, ibid.). Prin *samyama* asupra formei trupului se barează perceptibilitatea lui şi astfel «nemaifiind contact cu lumina ochiului, se împlineşte dispariţia corpului» *(Y.S.* III, 20). Aceasta e explicaţia dată de Yoga mult lăudatelor dispariţii şi reapariţii. Iată ce scrie Vâchaspati Miśra (ibid.): *«Corpul e format din cinci esenţe* (tattva). *El devine un obiect perceptibil prin ochi datorită faptului că posedă formă* (rúpa, *care înseamnă în acelaşi timp şi culoare). Prin această* rúpa *corpul şi forma sa devin obiectele percepţiei. Când yoghinul performează* samyama *cu referinţă la forma trupului, se re-*

tează operaţia perceptibilităţii culorii (rúpa) *care e cauza responsabilă a percepţiei corpului. Pentru acest motiv, când virtutea de a fi perceput e barată, yoghinul nu mai e vizibil. Lumina senzaţiei generată în ochiul unei alte persoane nu mai vine în contact cu trupul care a dispărut. Înţelesul e că trupul yoghinului nu mai formează obiectul cunoaşterii unui alt om. Dispariţia e împlinită de yoghin când el doreşte să nu fie văzut de nimeni»*. Nu comentăm explicaţia aceasta; am tradus-o ca să învederăm explicaţiile date de Yoga unor fenomene obscure în domeniul metapsihicei.

Să continuăm înşirarea puterilor câştigate prin *samyama*, forţe necunoscute sau colosale, cum ar cunoaşterea momentului morţii (III. 21), sau puteri fizice extraordinare (III, 23), sau cunoaşterea lucrurilor subtile (III, 24). etc. *Samyama* asupra lumii dăruieşte cu-

noaşterea sistemului stelar (III, 26), asupra plexului buricului cunoaşterea sistemului trupului (III, 28), asupra cavităţii gâtului, dispariţia foamei şi setei (III, 29), în inimă, cunoaşterea minţii (III, 33). *«Orice vrea să cunoască yoghinul, trebuie să împlinească samyama cu referinţă la acel lucru»*. (Vâchaspati Miśra, III, 26–30).

Între diversele etape ale meditaţiei *samprajnáta, samâdhi* există o continuă oscilaţie, datorită nu instabilităţii minţii ci însăşi intimităţii în care se află aceste etape. Yoghinul trece de la una la alta, conştiinţa lui purificată şi disciplinată exercitându-se pe rând în feluritele atitudini contemplative. Analiza lor depăşeşte cadrul psihologiei generale, aparţinând unei foarte delicate şi dificile specii de psihologie religioasă, în care nu ne vom aventura aici.

Când mintea o definitiv imobilă, când

nici oscilaţia dintre diversele forme ale meditaţiei nu mai tulbură *cit*, se realizează *asamprajnáta samâdhi*, meditaţia vacuităţii, fără conţinut senzorial şi fără categorii intelectuale, stare care nu mai e experienţă (neexistând relaţie dintre cunoscut şi cunoscător) ci revelaţie statică. Intelectul *(buddhi)* împlinindu-şi sarcina, se retrage în natură *(prakriti)*, desprinzându-se de suflet. Sufletul rămâne singur, contemplându-se. Conştiinţa e distrusă pentru că nu mai funcţionează, iar elementele ei se reîntorc în natura fizică. E o moarte filosoficească, inefabilă şi incomunicabilă. Yoghinul a atins liberarea.

Capitolul VII – Concluzii

(Deosebirea dintre contemplaţie şi meditaţie; Structura magică a meditaţiei indiene; originile rituale)

Autonomia spirituală e singurul ţel şi singura raţiune de a fi a sistemului Samkhya. Liberarea *(mukti)*, transcenderea karmei, distrugerea durerii şi a cauzei durerii, disocierea voluntară şi definitivă de fenomenele mentale – nu sunt decât manifestări sau instrumente ale aceluiaşi motiv esenţial. A se detaşa de ecuaţiile karmice, de jocul forţelor naturale, de robia (aparentă – dar nu mai puţin efectivă şi concretă) exterioară, a restaura libertatea şi izolarea *(kaivalya)* primordială a sufletului – toate acestea probează cert setea de libertate absolută. Evident, sunt şi alte puncte de vedere elaborate de Sam-

khya, dar ele sunt secundare în importanţă, comparate cu setea aceasta de liberare. De altfel, orice metafizică, în optica indiană, trebuie să dea o soluţie problemei liberării.

Autonomia spirituală, reîntoarcerea în sine, transcenderea oricărei relaţii necesare (fie ea reală, fie aparentă, fie închipuită) între suflet şi lume – e caracterul specific al gândirii filosofice indiene. Şi, într-un anumit sens, e o probă a structurii sale magice. Fără a căuta originile istorice ale acestui magism, este evident că importanţa dată liberării prin sine, prin spirit, prin cunoaştere, fără ajutorul unui Dumnezeu – trădează o genealogia magică.

Curentul acesta de spiritualitate magică e paralel – aşadar adesea intermixt, asimilat sau modificat – cu curentul religios mistic, al spiritualităţii indiene. Spiritul religios tinde, cum am

văzut, către o armonizare a individului cu o putere externă, care îl depăşeşte şi de care e dependent prin indestructibila relaţie de creaţiune. Religiozitatea, chiar sub formele sale rudimentare şi groteşti, mărturiseşte conştiinţa dependenţei – şi actele religioase dovedesc submitere, renunţare în favoarea divinităţii, încercare de suprimare a diferenţelor, a individualităţii; cum am spus, religiozitatea este întovărăşită întotdeauna de o pasiune din afară asupra individului. De aici sacrificiile, renunţările, ritualul.

În fenomenul pe care îl discutăm în această monografie – atât de complicat şi bogat în elemente eterogene – aceste două tendinţe ale spiritualităţii indiene (care, sub aspecte mult deosebite, se pot descoperi oriunde în istoria culturii) se găsesc din belşug ilustrate. Nu le găsim însă, pure: nu găsim religie şi

magie complet şi conştient disociate. Critica la care am supus fundamentele şi istoria acestor două sisteme – Yoga şi Samkhya – ne-a ajutat, sperăm, în înţelegerea lor.

O privire sintetică şi apreciativă a implicaţiilor teoretice şi tehnicii Yoga descoperă structura magică: de o esenţă superioară superstiţiilor populare şi credinţelor animiste (ariene sau preariene), acceptând şi elemente teiste, dar rămânând nu mai puţin magic. Termenul acesta trebuie înţeles în toate conotaţiile lui metafizice, iar nu ca o simplă eroare preştiinţifică. Yoga e magie întrucât acceptă un univers magic – o relaţie infinită între forţe concrete, orchestrate de o lege obiectivă, *karma* – şi afirmă, în acelaşi timp, posibilitatea de depăşire a acestui univers de transcendenţă prin izolare şi dominare.

Faptele expuse până acum dovedesc

îndeajuns atitudinea aceasta. Este evident caracterul pozitiv, «ştiinţific» al tehnicii yoga. Fără îndoială, se descoperă şi tendinţe mistice, pe care noi le-am numit *interiorizări rituale*, dar ele sunt secundare şi întru nimic indispensabile succesului, *sâdhanaei*. De altfel, dată fiind structura teismului acceptat de Yoga – *Ishvara* fiind un suflet perfect, niciodată implicat real în creaţie – mistica sa, izbitor de simplă (este numai o «fixare a minţii» în *Ishvara*, o «meditare» a divinităţii, nu o «contemplaţie» a divinului manifestat în crarhii gravitând sub puterea lui unică şi implacabilă) – nu exclude magia. După cum am văzut, deosebirea dintre om şi Dumnezeu este aici o diferenţă cantitativă, mai precis, deosebirea constă într-o continuitate de trepte, iar nu într-o discontinuitate, într-o prăpastie, care se cere sărită prin Graţie sau mis-

tică. Mistica, în înţelesul occidental al cuvântului, abundă în literatura şi spiritualitatea indiană, dar ea joacă un neînsemnat rol în Yoga şi în descendentul ei imediat, Tantra.

Secretul Yogei e meditaţia, adică un act sufletesc de limitare, izolare şi asimilare a fenomenului meditat. Deşi atitudinea spiritului e pasivă, rezultatul e dominarea obiectului meditat, nu dominarea lui senzorială, externă, ci o dominare magică, esenţială. Textul lui Patanjali este precis şi solemn în această privinţă: «*prin* samyama *cu referinţă la un obicei, stăpânirea acelui obiect*» (vezi capitolul dedicat Meditaţiei). Universul, deşi real, nu e absolut. Legea care îl susţine e validă pentru orice eveniment (obiect sau forţă) înlăuntrul Creaţiei *(prakriti)*, care acceptă şi participă la Creaţie. Meditaţia Yoga ţinteşte la o transcendere a creaţiei prin retra-

gerea simţurilor din jocul ei, renunţarea la fruct («fructul» este cheia şi condiţia *Karmei)* şi reîntoarcerea la punctul de plecare, la haos, la *pralaya*. Evident, procesul acesta dizolvă absolutul aparent al legilor, căci orice lege e validă relativ la ceva, dar ajunge fără sens de îndată ce acel ceva este anulat prin transcendere.

Posibilitatea aceasta de invalidare a unor legi concrete condiţionând un univers concret – e ceea ce se numeşte magie. E instructiv de amintit că Yoga nu postulează irealitatea fenomenelor sau, în orice caz, caracterul lor aparent şi excesiv de relativ, cum face Vedanta – şi de aceea nu caută liberarea printr-o *contemplaţie* a lui *Brahman*, printr-o identificare a substratului ultim al experienţei cognoscitive, *atman*, cu substratul ultim al Universului, *Brahman*. Yoga uzează de *meditaţie*, dar cucerirea

magică a unor existenţe sau planuri de existenţă invincibile atât timp cât sunt atacate senzorial (adică uzând de iluzia «posesiunii», care e mai degrabă o abandonare), dar uşor depăşite îndată ce sunt izolate din complexul karmic şi «meditate», asimilate esenţial. Inutil de adăugat, noi nu încercăm aici decât o înţelegere a poziţiei şi mijloacelor Yogei şi judecăm din acest punct de vedere. O apărare dialectică în termeni moderni nu intră în cadrul subiectului propus.

Continuul presupus de practica şi teoretica Yoga, câmpul universal de forţă în care voinţa poate acţiona la distanţă şi modifica fenomenic, deşi fără contact, dovedeşte gândire magică, gândire din care s-au organizat, de altfel, atâtea curente spirituale indiene: nu este exclusă, de altfel, o relaţie de corespondenţă simpatică a acestor sisteme ma-

gice cu evidenta cultură matriarhală a Indiei.

Universul e un vast ţesut permeat de forţa impersonală a *Karmei*. Orice existenţă participând la acest univers e într-un sens sau altul în contact direct cu întreg universul. Izolat şi intangibil este sufletul, pe care numai iluzia şi ignoranţa îl poate considera alterat de fenomene, condiţionat de *karma*. Prin puterea simpatică a sufletului, iluminată, activând la distanţă şi rămânând totuşi inactiv (căci aşa este conceptul *purusha)* – intelectul, sau ceea ce neam deprins a denumi prin acest termen, capătă virtutea magică a activităţii simpatice, a unei modificări fără contact, la distanţă. În locul activării prin contact şi condiţionării de *Karma* – aşa cum se petrec îndeobşte lucrurile în acest univers magic – yoghinul instaurează forţa sa proprie, transcen-

dând *karma* tocmai pentru că transcende legea contactului, a dorinţei imediate. Într-un cuvânt a fenomenelor fizice şi psihice. Forţa dezlănţuită de yoghini e superioară, mai precis e paralelă forţei karmice, pentru că e independentă de ea. Şi secretul manifestării acestei forţe este *meditaţia*, e asimilarea, posedarea oricărui lucru sau fapt nu prin mijloacele senzoriale sau intelectuale ale acestui vast ţesut karmic, nu prin experienţă şi cunoaştere, ci prin virtutea homeopatică a activării la distanţă, simpatetic, a universului magic descoperit (sau creat) de către yoghini. De aceea Yoga e în ultima esenţă, o retragere din acest univers karmic şi o instaurare a universului magic; este o distrugere (retragerea până la *pralaya)* şi o nouă creaţie, prin meditaţie.

Nu trebuie neglijat faptul că meditaţia

presupune, dacă nu crearea absolută a obiectului meditat, cel puţin crearea lui aparentă prin delimitarea, precizarea şi izolarea lui definitivă de restul obiectelor; în timp ce contemplarea este o privire de ansamblu a unei ierarhii deja existente, izolate şi statice.

O meditaţie este căutarea, o iluminare treptată a cetăţii, o activitate a cărei iniţiativă o are spiritul, nu obiectele spirituale; contemplaţia are de-a face cu o stare de lucruri deja perfectă şi globală înainte de revelaţia ei spiritului. De aceea contemplaţia este, în genere, un *proces mistic*, în timp ce meditaţia, într-un foarte general dar sugestiv sens, este proces magic.

Ar fi interesant de urmărit revolta spiritului indian împotriva structurii magice a ascetismului şi meditaţiei. Descoperirea zeilor personali, descoperirea experienţei mistice *(bhakti)*, într-un

cuvânt instaurarea rugăciunii în locul ascetismului (sectele vishnuite, cultul lui Krishna, curentul lui Chaitanya, fraţii Alvari etc.) – înseamnă tot atâtea etape în înlocuirea meditaţiei ascetice, magice, prin experienţa directă, religioasă, a trăirii în nădejdea liberării prin graţia divină, şi a bucuriei identificării cu Zeul. Aceste probleme au fost tratate de noi în cele două studii publicate în *Ricerche Religiose* şi vor fi din nou reluate în partea a doua a monografiei de faţă.

APENDICE

1. Autorii greco-latini despre ascetismul indian. 2. Autorii orientali despre mistica şi asceza indiană (Relaţiile alchimiei cu Yoga). 3. Despre câteva specii de yogi

I. Autorii greco-latini despre ascetismul indian

După Lassen, informaţiile autorilor greco-latini asupra Indiei au fost adunate de W. Roese: *Die griechischen Nachrichten uber Indien bis zum Feldzug Alexanders des Grossen*. Un succint şi clar rezumat în introducerea la India lui Arrian, text publicat şi tradus de P. Chantraine (Paris 1927, Assoc. Guillaume Budé). Toate textele au fost tradu-

se de Mac Crindle într-o serie de cinci volume: *The comerce and navigation of the Erythrean Sea (Voyage of Markhos)* 1879; *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian* (1877); *Ancient India... by Knidian* (1882); *Ancient India... by Ptolomy* (1885); *The invasion of India by Alexander the Great as described by Arrian, Curtius, Diodorus, Plutarch and Justin* (1903). Importante pentru detalii geografice şi antropologice, în traducerea comentată făcută după Markhos de Schoff: *The Periplus of the Erythrean Seas* (Longman, 1912). Relaţiile comerciale, în Warmington, *The Comerce between the Roman Empire and India* (Cambridge, 1928). Asupra problemei Apolonius din Tyana şi călătoriile sale în India, vezi Vincent A. Smith, *The Indian Travels of Apollonius of Tyana*, în *Zeit. Deutsche Morg-Gesellschaft*, 63 Band (1914) pp. 329–344.

Traducere recomandabilă: Philostratus, *In Honour of Apallonius of Tyana*, translation by J. S. Phillimore (Oxford, Clarendon Press, 1913, 2 vol.); Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana*, text and trsl. by Conybeare (Loeb Classical Library, Heineman and Macmillan, 1913, 2 vol.).

Pasagiile principale din autorii clasici asupra filosofilor şi asceţilor indieni sunt următoarele: Strabon (XI); Arrian *(Anabasis*, VII, 2, 3; *Indika*, XI); Diodorus (II, 40) Plutarch *(Viaţa lui Alexandru*, 64, 65); Q. Curtius Rufus, cap. IX (foarte vag; e tradus de Mac Crindle, *Invasion*, p. 190).

Cei vechi numeau pe filosofii şi misticii indieni *brachmanes, sophistai* şi *sophoi*. Confundau sub aceşti termeni secte mult deosebite, cum erau jainiştii, buddhiştii şi brahmanii.

Un exemplu de justeţea observaţiilor

celor vechi îl aflăm în descrierea gimnasofiştilor dată pe larg de Strabon, (XV, 1, 61 şi urm.), întemeindu-se pe relaţiunile lui Aristobul (de cele ce văzuse la Taxila). *«La masa lui Alexandru ei* (doi sofişti brahmani) *mâncau în picioare şi, ca să dea o pildă de puterea lor de îndurare, se retraseră pe un loc nu prea departe de acolo, unde cel mai în vârstă – aşezându-se cu spatele pe pământ – îndura soarele şi ploile care tocmai începuseră, fiind primăvară. Celălalt stătu într-un picior, ţinând cu amândouă braţele o grindă lungă de 3 cubitus. Când un picior ostenea, se rezema pe celălalt, şi făcu aceasta toată ziua* (63)... *Onesikritos spune că el însuşi fu trimis să stea de vorbă cu aceşti înţelepţi.... Şi găsi la distanţă de 20 stadia de cetate cincisprezece oameni stând în felurite atitudini, aşezaţi sau întinşi pe jos goi, şi păstrând aceste poziţii până*

seara, când se întorceau înapoi în oraş. Ceea ce era mai greu de îndurat era arşiţa soarelui, care era atât de puternică încât niciunul altcineva n-ar fi putut să umble fără durere cu piciorul gol pe pământ la amiază. (64) *El stătu de vorbă cu Kalânos, unul din aceşti înţelepţi, care întovărăşi pe Rege în Persia şi se arse de viu, după obiceiurile ţării, pe rug. Onesikritos îl găsi întins pe pietre, şi apropiindu-se de el îl vesti că a fost trimis de Rege, care auzise faima înţelepciunii sale... El propuse lui Onesikritos că, dacă doreşte să-i asculte discursul, să-şi scoată hainele, să se lungească gol lângă el pe aceleaşi pietre, şi atunci are să-l asculte ce vrea să-i spună... Mandanes, cel mai bătrân şi mai înţelept dintre înţelepţi, îl mustră pe Kalânos pentru insolenţa sa, chiar viciul pe care îl osândise el...* (Urmează un discurs asupra opiniilor filosofilor greci. – N.

Tr.) *Kalânos răspunse că în alte privinţe îi socotea* (pe filosofii greci) înţelepţi; *dar că ei greşeau preferând obiceiurile oamenilor în locul purtării naturale, altminteri, nu s-ar fi ruşinat să umble goi, cum făcea el, şi să trăiască frugal; pentru că, spuse el, aceea e cea mai bună casă, care necesită cele mai puţine reparaţii»*. J. W. Mac Crindle, *The Invasion of India by Alexander the Great* (Westminister, 1893), pp. 390–391.

II. Autorii orientali despre mistica şi asceza indiană.

Texte: *«Se observă în India o populaţie cunoscută sub numele de BAYKARDJY. Oamenii aceştia umblă goi, iar pletele le acoperă corpul şi părţile naturale; îşi lasă să crească unghiile, astfel că formează un soi de gheare; nu zvârlă decât bu-*

căţile care se rup. Ei trăiesc în felul călugărilor rătăcitori: fiecare are un craniu de om la gât prins ca o sfoară. Când le e foame, se opresc la poarta vreunui indigen şi, fermecaţi de această vizită, locuitorii le aduc numaidecât orez fiert. Oamenii aceştia mănâncă orezul din craniu; când s-au săturat, se duc şi nu mai cer demâncare decât când nu pot face altfel». Abou-Zeyd-Al-Hassan de Syraf (M. Reinaud, *Relation de voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine*, Tome I, Paris. 1845, pp. 133–134.

Din *Nuh Sipihr* (cele Nouă Ceruri, sau Sfere) de Emir Khusru, cea de a treia sferă:

«*...Prin arta lor brahmanii îşi pot procura longevitatea diminuând numărul respiraţiilor zilnice. Un Yogi care izbuti să-şi restrângă astfel respiraţia, trăi într-un idol mai mult de 35 ani.*

Un alt proces e că pot prezice evenimentele viitoare prin răsuflarea ce iese prin nări, după cum nara dreaptă sau stângă e mai mult sau mai puţin deschisă. Ei pot de asemenea să umfle alt trup prin propria lor răsuflare. În munţii de pe frontierele Kashmirului sunt mulţi oameni de aceştia... Ei pot de asemenea zbura ca găinile prin aer, cât de improbabil ar părea aceasta. Pot chiar să se facă nevăzuţi după voie, punându-şi antimoniu în ochi. Numai aceia care le-au văzut cu ochii lor pot crede toate acestea...». (H. M. Elliot, *The History of India as told by owm Historias*, vol. III, London 1871, pp. 563–564).

Ideea că longevitatea e prelungită prin diminuarea numărului răsuflărilor e comună printre sannyasii indieni. De asemenea, posibilitatea de a prezice viitorul prin cele două nări. După Jnanarnava (p. 292), fiecare meditaţie

trebuie pusă în relaţie cu un scop; expiraţia pe nara dreaptă şi inspiraţia pe nara stângă e rea; expiraţia pe nara dreaptă e bună. Ascetul poate influenţa asupra evenimentelor viitoare după cum se foloseşte în meditaţia lui de una din cele două nări.

Asupra legendelor yoghinilor zburători se cunosc nenumărate texte buddhiste, hinduiste şi tantrice, exprimând teme de folclor magic. Akânkheya Sutta, afirmă că cel ce izbuteşte în meditaţie poate *«să călătorească prin văzduh cu picioarele încrucişate, ca paserile pe aripi» (S.B.S.* XI, p. 215, trd. Rhys Davids, Oxford 1881). Acelaşi lucru se spune în izvoarele chineze despre oameni care consumau substanţe încărcate cu forţa vitală *(yang)* şi despre alchimişti şi magicieni. Enciclopedia Imperială chineză dedică 41 de volume acestor chestiuni (O. S. Johnson, *A*

Study of Chinese Alchemy, Shanghai, 1928, p. 58 şi nota 32). Există tradiţia unui lac minune, Anavatapta, situat la miază-noapte (Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India*, vol. I, 35) care putea fi atins numai de cei ce aveau puterea supranaturală de a zbura prin aer. Buddha şi sfinţii buddhişti ajungeau Anavatapta într-o clipită, întocmai cum în poveştile hinduiste rishii zburau prin văzduh în misterioasa şi divina ţară de la miază-noapte, Svetadvipa (W. E. Clark, *Sakadvipa and Svetadvipa*, J.A.O.S., vol. 39, 1919, pp. 209–242). Vezi şi Sse Ma Tsien, *Shih Chi* (Memorii istorice) cap. VI. Ed. Chavannes. *Les mémoires historiqves de Sse Ma Tsien*, vol. II, pp. 152–153) despre cele «trei insule supranaturale»; de asemenea E. W. Hopkins, *The Fountain of Youth*, J.A.O.S. vol. XXVI, 1905, pp. 1–67.

Asupra acestor mituri şi tradiţii, vezi monografia lui B. Laufer, *The Prehistoric of Aviation* (Chicago, Field Museum, 1928), în special capitolul dedicat Indiei.

Dispariţia yoghinilor după voie este iarăşi un motiv cunoscut în mistica, magia şi folclorul indian; cf, supra-comentariu la *Yoga-Sutra* III. 20.

Din Marco Polo: *«Mai e o altă clasă de oameni, numiţi CHUGI (yogi), care sunt de fapt Abraiman (brachmani), dar formează un ordin religios devotat Idolilor. Ei au o viaţă foarte lungă, fiecare dintre ei trăind până la 150–200 ani. Mănâncă foarte puţin, dar ceea ce mănâncă e bun: cu deosebire orez şi lapte. Şi oamenii aceştia folosesc o foarte ciudată băutură, pentru că fac o fiertură de sulfură şi mercur amestecată împreună şi din această băutură ei beau de 2 ori pe lună. Aceasta, spun ei, le dă viaţă lungă;*

şi e o poziţiune pe care obişnuiesc să o ia din copilărie.»

«Sunt anumiţi membri din acest ordin care duc cea mai ascetică viaţă din lume, umblând complet despuiaţi; şi aceştia adoră Boul...»

«Ei nu mănâncă din farfurii sau străchini, ci pun hrana pe frunze de „Mărul Paradisului" , sau alte frunze mari, pe care le uzează totuşi uscate, niciodată verzi. Pentru că ei spun că frunzele verzi au suflete în ele, şi ar fi păcat să le rupă. Iar ei ar muri mai degrabă decât să facă ceva pe care Legile lor îl socotesc păcat...»

«Nu ar ucide vreun animal sub niciun motiv, nici chiar un purice sau păduche, sau nimic ce are viaţă; pentru că, spun ei, toate acestea au suflete, şi ar fi păcat...». (Yule, *Travels of Marco Polo*, Book III, chap. XX, ed. by Cordier, 1903, vol. II, p. 365 şi urmare).

Asupra poţiunii folosita de asceţii indieni – amestec ce are o valoare alchimică – se mai găsesc şi alte documente. Din călătoriile lui Bernier (II, 130): *«oamenii cu secrete, care, după câte spune poporul, ştiu a face aurul şi a prepara atât de admirabil mercurul, încât unul sau două boabe luate în fiecare dimineaţă readuc trupul în perfectă sănătate şi fortifică într-atât stomacul, încât digeră foarte bine orice...»* (*Voyages* de François Bernier, Docteur en Médicine de la Faculté de Montpellier, Tome second, Amsterdam, chez David Paul Marret, 1723, în 16).

În descrierea Conchinului de către Mahuan se găsesc următoarele: *«Aici mai este şi o altă clasă de oameni, numiţi CHOKI (yogi), care duc o viaţă austeră ca Taoiştii din China, dar care, totuşi, sunt căsătoriţi. Oamenii aceştia, de când se nasc, nu-şi taie nici piaptănă*

părul, ci îl împletesc în mai multe cozi care le atârnă pe umeri; ei nu poartă haine „dar în jurul coapselor leagă o bucată de rattan, peste care agaţă o bucată de calico albă; ei poartă un ghioc prin care suflă când merg pe drum şi sunt întovărăşiţi de soţiile lor, care poartă numai o bucată de cârpa de bumbac în jurul coapselor. Li se dă orez şi bani de către oamenii ale căror case le vizitează...» (Geo. Phillips, *Calicat and Aden*, în *Journal of Royal Asiatic Society*, April 1896, p. 343).

În privinţa prelungirii vieţii prin droguri alchimice – idee ce aparţine alchimiei indiene – se află în Elliot, *The History of India as told by its own Historians*, vol. II, p. 174 (London 1896) un document care merită să fie tradus: *«Am citit într-o carte că anumiţi şefi ai Turkestanului au trimis ambasadori cu scrisori către regii Indiei, cu următoarea*

misiune; că ei, şefii au fost informaţi că în India se pot procura droguri care posedă proprietatea de a prelungi viaţa omenească, şi prin ajutorul cărora Regele Indiei atinge o foarte înaintată vârstă... şi şefii Turkestanului cer ca puţină din această medicină să le fie trimisă şi lor, de asemenea informaţii asupra metodei prin care rishi îşi păstrează sănătatea atât de mult.»

Împăratul Shib Huang Ti (249–210 în.Chr.), care a clădit marele zid chinezesc, e foarte interesat de «drogurile care împiedică moartea» şi a trimis o mare misiune navală, sub conducerea magicianului Iisü She, în «insulele suprafireşti din mijlocul mării Răsăritene» (Sse Ma Tsien, cap. VI, citat în Johnson, *A Study of Chinese Alchemy*, pp. 06–67).

E de remarcat apropierea alchimiei de Yoga şi ascetism pe care o găsim – sub

variate forme – în multe texte hinduiste şi musulmane. Lăsând la o parte analogia mai profundă şi mai justificată dintre Yoga şi alchimie ca metode ascetice (purificarea metalelor şi «fixarea» principiului prin operaţiile alchimice evocă purificarea sufletului şi fixarea intelectului prin asceză contemplativă) – ne ocupăm deocamdată de confuzia pe care au făcut-o mulţi călători în India între yoghini şi fakiri, şi alchimişti. Aceasta se datorează în primul rând aparenţei de magicieni pe care o au şi unii şi alţii. Dar, înapoia acestei generalizări superstiţioase, se ascund câteva fapte reale. Majoritatea yoghinilor şi sannyaşilor foloseau de veacuri droguri vegetale, fierturi de frunze, rădăcini, narcotice – fie pentru precipitarea unei transe dubioase, fie pentru înviorarea sistemului nervos. În mânăstirile himalayene se folosesc şi astăzi droguri ve-

getale, dintre care o bună parte alcătuiesc farmacopeea populară indiană.

Alberuni, în cartea sa despre India, consacră câteva pagini ideilor şi tehnicii alchimice indiene. *«Ei au o ştiinţă similară alchimiei, care le este specifică. O numesc RASÂYANA, un cuvânt compus cu* rasa, *„aur”. Înseamnă o artă restrânsă la anumite operaţii, droguri şi medicamente compuse, majoritatea cărora sunt luate din plante. Principiile lor restaurează sănătatea acelora care erau bolnavi fără speranţă şi reînapoiază tinereţea celor bătrâni, aşa că oamenii ajung din nou ceea ce erau în vârsta imediat după pubertate; părul ajunge din nou negru, ascuţimea simţurilor e restaurată precum şi agilitatea juvenilă, şi chiar pentru relaţiile sexuale şi viaţa oamenilor pe această lume e prelungită la o foarte mare perioadă. Şi de ce nu? Nu am menţionat noi, întemeiaţi pe auto-*

ritatea lui Patanjali, că una din metodele conducătoare la eliberare e RASÂYANA?» (Ed. Sachau, *Alberuni's India*, London 1889, cap. XVII, vol. I, pp. F88–189).

În *Sarva-Darsana-Samgraha*, a lui Madhava Acharya, se spune că liberarea de această viaţă – liberare ce se află expusă şi ilustrată în toate sistemele filosofice şi religioase indiene depinde de «stabilitatea acestui trup omenesc» şi de aceea mercurul, care poate fortifica şi prelungi viaţa, e şi el un mijloc de eliberare. Un text citat în *Sarva-Darsana-Samgraha* spune ca *«liberarea rezultă din cunoaştere, cunoaşterea din studiu, şi studiul e posibil numai pentru acela care posedă un corp sănătos»*. Ascetul care aspiră la liberarea sufletului în această viaţă trebuie să-şi facă mai întâi, spune Madhava, un corp glorios. Şi întrucât mercurul e produs din uni-

rea creatoare dintre Hara şi Gauri, iar mica e produsă de Gauri, – mercurul şi mica sunt identificate cu Hara şi Gauri, ca principii cosmice. «Corpul glorios», divin, poate fi atins de către oameni prin mercur.

Dar ceea ce ne interesează direct e următoarea afirmaţie pe care o face Madhava: «*Sistemul mercurial nu trebuie privit ca un simplu elogiu al metalului, el fiind un mijloc imediat – prin conservarea trupului – pentru atingerea celui mai înalt scop, liberarea*». Iar cartea alchimică, *Rasasiddhanta*, citată de Madhava, spune: «*Liberarea sufletului vital* (jiva) *e expusă în sistemul mercurial, o, gânditorule*». Un text din *Rasarnava* şi altul, pe care Madhava nu-l numeşte *(anyatrápi)*, spune că un merit egal se câştigă văzând mercurul, ca şi cel câştigat văzând şi adorind simbolul şivait *(falusul)* din Benares sau oricare alt

sfânt. (*Sarva-Darsana-Samgraha*, cap. IX, *Raseshvaradarsanam*, Ediţie sanskrită, Anandâsharama, Benares, ed. II, pp. 48–53; trs. Cowell şi Gough, London, ed. IV, 1904, pp. 137–144).

Referinţe la legătura dintre asceza yogică, magie şi alchimie se întâlnesc peste tot în vasta literatură manuscrisă a Evului Mediu Indian, majoritatea aparţinând feluritelor secte mistice şi tantrice ale buddhismului manâyanic. Profesorul Giuseppe Tucci citează un comentariu al lui Siddha Carpati în care pomeneşte de practicile magice şi alchimice ale acestor vrăjitori tantrici (cf. *Animadversiones indice*, p. 137, în *Journal of Asiatic Society of Bengal*, vol. XXVI, nr. 1, an 1930).

Credinţa ca yogii pot face aur – credinţă la care se referă textele orientale citate până acum – circulă încă în India modernă. *«Yogii pretind de asemenea că*

schimbă arama în aur, putere pe care o au, spun ei, de la unul din ordinele lor din timpul Sultanului Altitmish» (W. Crooke, *Tribes and Castes of the N. W. Provinces*, Calcutta, 1890, vol. III, p. 61).

Despre un *saddhu* (alchimist) pomeneşte şi Oman în cartea sa *Mystics and ascetics of India* (p. 59 şi urm.), ceea ce dovedeşte că practicile alchimice n-au fost cu desăvârşire uitate de către anumite secte mistice contemporane; deşi evident, legătura simbolică dintre literatura sufletului şi purificarea metalelor – pe care o menţionează Madhava – nu mai e întotdeauna înţeleasă. Un specimen din ideile şi orientarea alchimiştilor indieni contemporani se găseşte în broşura lui C.S. Narayanaswami Aiyar, *Ancient Indian Chemistry and Alchemy of the Chemico-philosophical Siddânta-system of the Indian Mystics*

(Madras, I-st Naţional Oriental Congress, 1925).

A cincea «putere» *(Siddhi)* printre cele opt mari *siddhi* acceptate de către buddhişti se numeşte *rasarasayana* şi se referă probabil la soluţia magică ce transformă metalele impure în aur, sau la băutura care dăruieşte nemurirea (cf. Benoytosh Bhattacharyya, *Sâdhanamâta*, vol. II, Introduction, pp. 85–86, sanskrit text p. 350; Gaekwad's Oriental Series, Baroda, 1928). Renumitul filosof şi magician buddhist Nagarjuna era în acelaşi timp şi un mare alchimist (Alberuni T, p. 189) deşi studii recente tind a stabili o pluralitatea de Nagarjuna (Tucci, *Animadversiones Indice*, p 14).

Textul din *Sarva-Darśana-Samgraha* e destul de explicit: operaţiile alchimice ale *rasayanei* se referă mai mult la principii metafizice – asceză morală şi

ascensiune psihică – decât la operaţii fizice de laborator. Procesele fizico-chimice ale *rasayanei* sunt numai un vehicul sau un suport obiectiv al ascezei. Aurul, metalul perfect în ierarhia minerală, corespunde – în ierarhia psihică – sufletului liberat, autonom. Aurul reprezintă principiul viril, nemuritor şi nestricător; «Cel care îl poartă, moare la adânci bătrâneţe» (Atharva Veda, cit. Ray, *A History of Hindu Chemistry*, vol. I, p. IX), căci amuletul de aur îi comunica virtutea sa divină. Ca să fie luat intern, trebuie să fie purificat şi «fixat» mai întâi cu mercur *(Rasaratnasumchchaya*, cartea V, Ray, I, p. 105). Acelaşi rol îl joacă aurul în alchimia chineză, unde capătă valoarea cosmică a principiului viril, *Yang*, ca şi jadul – şi de aceea se pune în morminte, ca să conserve trupul şi mai ales să-l asimileze puterilor cereşti pe care aceste do-

uă elemente le simbolizează. *«Dacă se pune aur şi jad în cele nouă deschizături ale cadavrului, el va fi ferit de putrefacţie»* (cit. din Ko Hung de către Laufer Jade, *A study in Chinese Archeology and Religion*, Field Museum Chicago, 1912, p. 299 notă). Iar în cartea *T'ao Hung-Ching*, din secolul al V-lea, se află următoarea precizare: *«Când, la deschiderea unui vechi mormânt, cadavrul pare înăuntru ca viu, atunci să ştiţi că se află înăuntrul şi în afara corpului o mare cantitate de aur şi jad. Conform cu regulile dinastiei Han, principii şi lorzii erau îngropaţi cu haine împodobite cu perle şi cu cutii de jad, pentru a feri corpul de descompunere»* (Laufer, p. 299). Perlele simbolizează viaţa şi rodnicia şi se află în strânsă legătură cu scoicile şi ghiocul, icoana principiului feminin (vulva; scoica; perla; a doua naştere; nemurirea; cf. interesantele studii ale lui G.

Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon*, Univ. of Manchester, 1919). Scoica servea de amulet în India încă din timpul Atharva-Vedei: *«născută în ceruri, născuta în mare, adusă din râu (Sindhu), această scoică născută din aur e amuleta noastră, de viaţă prelungitoare»* (cit. Ray, I, p. IX). Călătorii străini au observat demult că asceţii rătăcitori indieni poarta fiecare câte un ghioc, al cărui sunet e aducător de bine şi belşug. De altfel scoica trădează în India urmele civilizaţiei microneziene, studiate cu atâta pricepere în ultimul timp de către Silvayn Lévi, Jean Przluski şi elevii lor.

Aşa cum metalele – impure pentru că sunt «compuse» – se purifică şi se reduc la principii pure prin operaţiile alchimice, tot astfel prin asceză se purifică viaţa mentală şi se obţine independenţa perfectă a spiritului.

Interpretări alchimice ale experienţelor mistice ne sunt cunoscute şi din alte surse. De pildă, sensul dat de alchimistul Jildâki (1342) poemelor misticului sufist Al-Hallaj în care el crede a regăsi o descriere a «Operaţiei Mari». Massignon *(Al-Hallaj, Martyr Mystique de l'Islam*, vol. II, p. 930) notează că legătura primitivă şi strânsă care apropie simbolismul purificării ascetice a sufletului de cel al cercetării alchimice se găseşte la cei mai vechi sufişti. *«Oricare ar fi fost experienţa chimică memorabilă care stă la originea simbolului medieval al MARII OPERE – afinitatea se impunea apriori între aceste două drame legendare ale experimentării umane, acea a ştiinţei şi acea a misticii, între alchimistul în căutarea unui elixir – apa tinereţii fără de bătrâneţe, agent al transmutaţiei universale – şi ascetul în căutarea unui spirit. Jildâki se gândea, când a comparat*

purificarea „sulfului roşu” cu Marea Operă, la „transsubstanţializarea sufletului prin asceză”, *doctrina hermetică pe care el o atribuie inexact lui Al-Halaj. Asceza, abnegaţia şi sacrificiul reprezintă pentru mistici alchimia divină, această adevărată Mare Operă care simbolizează dragostea»* (Massignon, vol. II, pp. 930–931).

III. Despre Kanphata yogi, Aghori şi Agrorapanthi

Sub numele de yoghini, India cunoaşte un imens număr de secte ascetice, fie ortodoxe, fie eterodoxe. Secta de care ne ocupăm în acest apendice este de fapt o sub-sectă a asceţilor Shaiva, care îşi au numele din cauza obiceiului lor de a-şi găuri urechile (Kan – ureche, Phata = gâurire). Un alt nume al lor e

de asemenea Gorakhpanthis sau Gorakhnathis, de la misticul lor fondator Gorakhnath, unul dintre cei mai mari asceţi şi magicieni ai Indiei medievale. Originea lor e obscură. Doctrinele lor chiar şi astăzi sunt foarte puţin cunoscute. Una din cărţile fundamentale ale sectei lor este *Hatha-yogapradipika*, din care totuşi nu se pot culege mai multe informaţii asupra dogmei sau ritualelor lor. Mai folositoare din acest punct de vedere este o carte scrisă în hindi, *Gorakhnatki Gosthi*, un soi de dialog controversat între Gorakhnath şi Kabir. Tot ce se poate înţelege din aceste izvoare, e că ei recunosc pe Shiva ca zeu suprem şi cred că libertatea din existenţa omenească se poate face numai prin unirea sufletului individual cu Shiva, iar aceasta se obţine numai prin practica Yoga.

Ceea ce se poate şti despre istoria

acestei secte e că a luat naştere în nordul Indiei, în regiunea himalayană, în timpul buddhismului medieval şi că numai târziu a fost convertită la hinduism, în timpul recuceririi brahmanice. Însuşi maestrul lor spiritual, Gorakhnath, a fost buddhist şi se bucură în folclorul himalayan de un considerabil număr de legende magice. Se crede, după spusele sectarilor, că Gorakhnath a scris o carte numită *Gorakshasa-hasranâma*, care conţine crezul sectei. Între altele, liturghia celor o mie de nume atributive ale lui Dumnezeu, pe care repetându-le, oral sau mental *(jap)*, devotul obţine acea stare de suflet necesară meditaţiei şi apropierii de Shiva (G. S. Leonard, *Notes on the Kanphâta Yogis*, în *Indian Antiquary*, dec. 1878, vol. VII, pp. 298–300).

În Himalaya, această sectă practică ritualele tantrice cu întreaga suită eroti-

că. Ei adoră *linga* şi *yoni* şi declară că nu e necesar să-şi înfrâneze patimile ca să obţină liberarea de existenţă (W. Crooke, *The Tribes and Castes of the North-Western provinces and Oudh*, vol. III, Calcutta, 1896, pp. 153–159; despre iniţiere p. 155; 156–157; listă de *guru*, p. 154).

Informaţii despre această sectă de yoghini se găsesc în studiul lui L. P. Tessitori: *Notes on Kânphatâ Yogis în Enc. Ret. Eth.* vol. XII, pp. 833–885; Dalpatrâm Prânjivan Khakhar, *History of the Kanphâtas of Kach*, în *Indian Antiquary*, vol. VII, pp. 47–53.

O alta sectă, în existenţă încă în India, dar avându-şi rădăcinile în protoistoria religioasă a peninsulei, este *Aghori* sau *Kapalika*. Aceştia sunt cei mai terifici dintre asceţii indieni; riturile lor depăşesc orice limită, ajungând chiar până la antropofagie. Ei mănâncă

orice, materii în putrefacţie, cadavre etc. – socotind că diferenţele de gust există numai în imaginaţia omului care trăieşte în iluzii. Ei obişnuiau să sacrifice tinere fete, după cum se găsesc referinţe în întreaga literatură medievală indiană (de pildă în drama *Málati and Mâdhava*, în actul V, a lui Bhavabhuti şi în *Prabodha Chandrodaya)*. Doctrinele acestei secte, mult modificate în decursul veacurilor prin influenţa şcolilor tantrice buddhiste, îşi au rădăcina în magia barbară a triburilor non-ariene.

Ei interpretează aceste rituale sălbatice prin ideea yogică a depăşirii contrariilor (teamă şi dragoste, dezgustător şi plăcut etc.). Este, alături de alte multe secte din India medievală şi modernă, încă o degenerescenţă a ideilor tantrice şi yogice care au fost atât de puţin înţelese de majoritatea călugărilor recrutaţi din pături inferioare. Despre această

sectă se pot găsi informaţii în W. Crooke, *Aghori* în Enc. Rel. Eth., vol. I. pp. 210–213 şi H. W. Barrow, *On Aghoris and Aghorapanthis*, Journ., As. Soc. Bombay, vol. VIII, 1983, pp. 197–251; D. R. Shastrî, *The Lokáyatikas and the Kapâlikas*, Ind. Hist. Quarterly vol. VII, pp. 125–137, 1931.

MIRCEA ELIADE ŞI ŢESTOASA CHIOARA

Autor a vreo sută de articole (de entomologie!) la vârsta la care alţii de-abia ştiu să citească, a douăsprezece volume şi a vreo mie de articole la vârsta la care alţii îşi publică prima carte, a unui *bestseller* românesc la 26 de ani (*Maitreyi*, Bucureşti 1933), Mircea Eliade aminteşte de titanii romantici pe care îi admiră. Fascinat de «splendida şi tulburea» Indie, solicită o bursă de studii unuia din ultimii mecena indieni şi, spre surprinderea tuturor, îi este acordată. Trăieşte acolo de la sfârşitul lui 1928 până la finele lui 1931, se întoarce în România în 1932, îşi ia doctoratul cu profesorul său Nae Ionescu (1890–1940), un Mephisto al generaţiei dintre cele două războaie, care alunecă peri-

culos spre dreapta, antrenându-l pe Eliade într-o aventură incomodă, ce avea totuşi să-i aducă, prin încercarea iniţiatică a exilului, celebritatea mondială.

Din 1940, Eliade este cetăţean al lumii; singurul guvern anglofil al epocii îl numeşte ataşat cultural la Londra, trece în Portugalia când aceasta rămâne ultima oază neutră a Europei, este la Paris în 1945, la Chicago în 1956 şi, definitiv, din 1957. Din 1949 este în mod constant în ofensivă; publicând la Payot, Gallimard sau Flammarion câte un volum pe an, studiile sale despre Yoga şi şamanism, *Tratatul de istorie a religiilor* şi eseurile sale, care apar în colecţia *Idées*, sfârşesc prin a-l consacra, în Franţa şi aiurea, ca cel mai mare istoric al religiilor din lume. Nu se stabileşte în Franţa din cauza solidarităţii sale cu Nae Ionescu, care dă naş-

tere unor interpretări ambigue, exploatate de numeroşi detractori. Eliade nu vrea să vorbească despre asta; tot ceea ce i se poate smulge – fapt pe deplin confirmat prin ceea ce a scris în epocă – este de a nu fi fost niciodată antisemit sau filonazist. În realitate a fost salazarian, ceea ce exclude şi una şi alta. Dar calomniile continuă până astăzi, alimentate de surse staliniste din Italia.

În opera sa de istoric al religiilor, Eliade introduce conceptul fundamental de «hierofanie» care reprezintă revelaţia sacrului în obiectele naturale şi artificiale ce înconjoară pe omul societăţilor arhaice. Ceea ce mai întâi se revelează ca sfânt, sunt cerul, pământul, apa, copacul, piatra. Dar fiecare din aceste hierofanii exprimă o altă modalitate a sacrului: dacă cerul ar revela transcendenţa, pământul în schimb ar revela

mai degrabă maternitatea şi fecunditatea, etc.

Într-o vastă sinteză, Eliade reface cu minuţiozitate experienţa umană a sacrului, o experienţă care rămâne pentru noi în acelaşi timp stranie şi fascinantă.

Omul arhaic teritorial este totdeauna orientat: este un spaţiu sacru în jurul unui centru al lumii. Timpul sacru este un timp devenit ciclic prin comemorarea periodică repetată a evenimentelor care au avut loc la începuturi. Spaţiu şi timp sacru îşi datorează caracterul lor aparte mitului: o istorie privind totdeauna originile lumii în sensul cel mai general. Rezultă o lume orientată în raport cu spaţiul şi timpul.

Dimpotrivă, omul modern este *dezorientat*, concepţia sa despre lume este desacralizată, profană. Dar Eliade admite de asemeni, ca şi Carl Gustav

Jung, ideea supravieţuirilor arhaice în inconştientul individului de astăzi. Acesta poartă în sine paradoxul unei existenţe cu două nivele diferite şi paralele, incompatibile între ele pentru conştiinţa de sine: pe de o parte nivelul său istoric, organizat după o schemă de adecvare la o situaţie alienantă, şi pe de altă parte nivelul său mitic, adică structura sa psihică profundă, organizată după o schemă simbolică. De aici rezultă o dimensiune ascunsă a existenţei omului modern, dimensiunea de care se ocupă opera literară a lui Eliade. Ea conţine, alături de romane realiste şi alături de un roman «joyce-ian» *(Lumina ce se stinge*, 1974) mai multe povestiri fantastice.

Acest Eliade fantastic cunoaşte trei faze: cea a povestirilor de tinereţe, unde fabula răspunde convingerii profunde că fenomenele paranormale sunt posi-

bile; cea a maturităţii unde se dezvoltă conceptul «miracolului incognoscibil»; şi o ultimă fază, care se manifestă cu începere din 1974.

Am putea vorbi de trei «cicluri»; «ciclul indian», «ciclul idiotului» şi «ciclul spectacolului şi criptografiei».

În primul ciclu există un «specialist al sacrului», un yoghin sau un şaman care revelează posibilităţi ascunse ale omului. În al doilea ciclu, specialistul este înlocuit de idiot, spiritul naiv al cărui caracter este pozitiv în întreagă această tradiţie creştină exprimată de *Idiota triumphans* a lui Nicolas de Cues, dar căreia trebuie să-i căutăm originea imediată în estetica expresionistă (de exemplu în *Omul care trece prin zid* de Marcel Aymé). În ultimul ciclu, care este şi cel mai ambiguu, Eliade îşi asumă rolul unui «mitolog», al unui iniţiator în misterele unei lumi profane. Herme-

neutica este acum ridicată la rangul de tehnică de subzistenţă şi de eliberare. Sensul este caracteristic omului, care nu poate subzista decât în măsura în care posedă acest sens. A se elibera, aceasta înseamnă a-l fi găsit. Or hermeneutica este tocmai operaţia care atribuie un sens. Trebuie ca fiecare să caute Graalul său singur. Căutarea Graalului este o activitate esenţialmente hermeneutică. În literatura lui Eliade, în cursul celor trei etape sau «cicluri» ale sale, ghemul transcendenţei se desface, astfel încât la sfârşit, în «ciclul spectacolului», omul să nu se găsească despărţit de neant («libertatea absolută» a lui Sartre) decât prin peretele subţire al hermeneuticii. În acest moment, întregul mesaj al lui Eliade ar putea fi redus la aceste cuvinte: *pentru a supravieţui trebuie să practici hermeneutica*. În ceea ce priveşte modalităţile

acesteia, cea mai potrivită este criptografia. Trebuie mereu să descifrezi mistere, căci decriptarea nu este făcută pentru a risipi îndoiala: dimpotrivă, o creează, este însuşi mecanismul care produce misterul.

Nu are reală importanţă obiectul asupra căruia se aplică acest mecanism: în extremis ne putem folosi de petele de mucegai de pe un zid *(Incognito la Buchenvald)*, teză prin care Eliade se întâlneşte cu celălalt mare mitolog, Jorge Luis Borges. Dar această operaţie este eficace cu condiţia de a nu dezvălui misterul, altfel spus a nu reuşi să descifrezi *mesajul*. Căci sensul pe care îl obţinem este totdeauna ridicol prin puţina sa importanţă, nu este decât, un «sărman Graal» *(Pelerina)*. Graalul nu poate fi cu adevărat factor de sens, de elevaţie morală şi de echilibru, decât în timpul căutării sale: când îl găsim –

deci când facultatea hermeneutică nu mai funcţionează – este factor de moarte. *Căci Graalul este neştiutul şi căutarea sa nu este câtuşi de puţin ceea ce ne apropie de el, ci ceea ce ne desparte.*

Căutarea Graalului şi activitatea mitologului Eliade pot fi simbolic înfăţişate prin această parabolă dintr-un text buddhist: Probabilitatea pe care o are omul de a se elibera chiar în această existenţă este egală cu probabilitatea ca o ţestoasă chioară să urce la suprafaţa apei exact în momentul în care un trunchi găurit trece deasupra ochiului ei sănătos, în aşa fel încât ea să poată să se urce, prin gaura respectivă, pe trunchi. Ţestoasa este chioară, posibilităţile ei de orientare sunt reduse. Probabilitatea ca trunchiul să fie găurit este minimă. În fine, trunchiul pluteşte la întâmplare, străbătând toate apele lumii: probabilitatea ca el să treacă chiar

deasupra ţestoasei este infimă. Există puţine speranţe de a se elibera. Dar rolul mitologului este tocmai acela de a azvârli în apă bucăţi de lemn găurite, pentru ţestoasele chioare.

Acesta e rolul pe care şi l-a asumat Mircea Eliade: literatura sa, nuvelele mai ales, constă în aceste «bucăţi de lemn» al căror rol este de a atrage ţestoasele chioare către un exerciţiu cu adevărat neobişnuit, un exerciţiu care a fost reprezentat pentru totdeauna într-una din capodoperele lui Constantin Brâncuşi: *Ţestoasă zburând*.

Ioan P. CULIANU

Eliade în viziunea lui Ion Vlad

MIRCEA ELIADE ŞI TEZA DE DOCTORAT

...Dasgupta ar fi preferat să mă vadă concentrându-mă asupra istoriei doctrinelor yoga sau a raporturilor dintre yoga clasică, vedanta şi buddhism. Eu, dimpotrivă, mă simţeam atras către tantrism şi diferitele forme de yoga populară, adică aşa cum le întâlneam în epica populară, în legende şi folclor. Ştiam că Dasgupta spusese tot ce era esenţial despre filosofia yoga şi locul ei în istoria gândirii indiene. Ar fi fost inutil să revin încă o dată asupra acestor probleme, chiar dacă aş fi adus anumite lucruri noi. Pe de altă parte, învăţasem acum destulă filosofie indiană ca să-mi dau seama că yoga nu e prea interesantă ca sistem de filosofie. Faţă de vedanta sau mahavana, «filosofia» yoga

mi se părea destul de oarecare.

Dimpotrivă, ceea ce mi se părea original, şi tendenţios neglijat atât de elitele indiene cât şi de savanţii occidentali, era yoga tantrică. Descopeream în textele tantrice că India nu era pe de-a întregul ascetică, idealistă şi pesimistă. Exista o tradiţie întreagă care accepta viaţa şi trupul; nu le considera nici iluzorii, nici izvor de suferinţă, ci exalta existenţa încarnată ca singurul mod de a fi în Lume în care libertatea absolută poate fi cucerită. De pe atunci înţelesesem deja că India nu cunoscuse numai dorinţa de *eliberare*, ci şi setea de *libertate;* crezuse în posibilitatea unei existenţe beatifice şi autonome, aici, pe pământ şi în Timp. Ideile acestea le voi dezvolta în teza de doctorat care, scrisă între 1930–1932, va apărea în 1936. Pe atunci, studiile tantrice se aflau încă în faza în care le lăsase Sir John

Woodroffe. Mi se părea că prezentând yoga şi tantra în cadrul vast al istoriei religiilor indiene, voi aduce o contribuţie însemnată la înţelegerea întregii Spiritualităţi indiene.

*

...Puţin timp după apariţia romanului *[Maitreyi]*, mi-am susţinut teza de doctorat. Îmi aduc aminte că preşedintele comisiei, Dem. Gusti, care era şi ministru al instrucţiei şi artelor, m-a felicitat înainte de a se încheia şedinţa şi s-a retras, pentru că «era ataşat de Maiestatea Sa». P. P. Negulescu mi-a făcut câteva observaţii în legătură cu filosofia Samkhya, care m-au iritat. Am regretat ani de zile după aceea că i-am răspuns cu o violenţă pe care bătrânul meu profesor n-o merita. E drept că nici el nu m-a uitat, în timp ce Posescu, elevul lui favorit, primea *summa cum laude*, mie

mi s-a decernat *magna cum laude*. Şi de câte ori în anii următori vreunul din profesori propunea în Consiliu să mi se creeze o conferinţă de sanscrită sau de istoria religiilor, P. P. Negulescu se împotrivea cu îndârjire. Comisia însă m-a dezlegat de obligaţia de a publica versiunea românească, pe care o prezentasem, şi mi-a îngăduit să public, în limba franceză sau engleză, teza mea originală.

(Memorii. Vol I. Humanitas 1991)

Lei 162

Editura „Jurnalul literar"